

**Călin Săplăcan**

**LANGAGES ET FRONTIÈRE**  
**PERSPECTIVES DE LECTURE THÉOLOGIQUE**

**Presa Universitară Clujeană**

CĂLIN SĂPLĂCAN

LANGAGES ET FRONTIÈRE  
Perspectives de lecture théologique

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2014

*Referenți științifici:*

Conf. univ. dr. Virgil Drăghici

Conf. univ. dr. Alin Tat

ISBN 978-973-595-797-1

© 2014 Autorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Tehnoredactare computerizată: Alexandru Cobzaș

Universitatea Babeș-Bolyai  
Presă Universitară Clujeană  
Director: Codruța Săcelean  
Str. Hasdeu nr. 51  
400371 Cluj-Napoca, România  
Tel./fax: (+40)-264-597.401  
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro  
<http://www.editura.ubbcluj.ro>

# SOMMAIRE

SOMMAIRE .....	3
INTRODUCTION .....	5
CHAPITRE I La Frontière comme dédoublement .....	7
1.1. L'emploi du terme de frontière dans la mythologie.....	7
1.2. L'emploi du terme frontière dans l'histoire et la géopolitique .....	9
1.3. Le dédoublement de la signification du terme de frontière .....	11
1.4. Peut-on justifier l'utilisation du concept de frontière en théologie? .	13
CHAPITRE II La Frontière comme « phénomène » entre objet et sujet.....	17
2.1. La frontière comme lecture phénoménologique.....	17
2.2. La frontière comme séparation .....	21
2.3. La frontière comme passage .....	23
2.4. La frontière comme unité.....	24
CHAPITRE III Aux Frontières analytiques du langage – La Frontière: une perspective analytique sur le langage théologique .....	27
3.1. La théologie et la frontière des « propositions qui montrent » (Una perspective logico-transcendantale du Tractatus) .....	29
3.2. Langage mathématique/Langage théologique – la possibilité d'une analogie – .....	67
3.3. Langues et « frontière ». Sur un rapport analytique du concept de frontière dans les domaines scientifique et éthique.....	91

CHAPITRE IV La Frontière comme « pont » interdisciplinaire .....	105
4.1. Le sens de la coexistence .....	106
4.2. La coexistence des sens .....	110
4.3. Pour une éthique du dialogue... ..	113
4.4. ... Et un dialogue des éthiques .....	114
4.5. La contribution de l'éthique théologique au consensus .....	117
CONCLUSIONS .....	119
BIBLIOGRAPHIE .....	123
INDEX DES AUTEURS.....	127
INDEX TERMINOLOGIQUE .....	129

# INTRODUCTION

Le but de ce travail est l'utilisation du concept de frontière comme paradigme de lecture en théologie. Paradoxalement, la frontière unit en même temps qu'elle sépare en se situant dans le domaine de l'entre-deux : de la donation et de la perception; entre ce qui apparaît et ce qui est éprouvé; entre l'intérieur et l'extérieur; entre le familier et l'étranger; entre l'intuitif et le contre-intuitif; entre le visible et l'invisible; entre la présence et l'absence; entre la vie et la mort; entre la créature et le Créateur; entre l'*archè* et le *télos*. Cette situation permet plusieurs lectures possibles.

Dans un premier chapitre nous allons aborder la frontière comme dédoublement, en signalant ses multiples possibilités de lecture : géographique, historique, politique. Le concept de frontière est marqué par un paradoxe : il unit et sépare en même temps. Au-delà d'un emploi reconnu du paradigme de la frontière en géopolitique, son utilisation en sciences humaines, particulièrement en théologie peut paraître un pari risqué. En effet, l'emploi du concept de frontière est quasiment inexistant en théologie. Souvent entendu comme limite, bord ou encore front (des concepts assez flous), le concept de frontière peut interroger sur l'opportunité de son usage théologique. Et pourtant, l'extension du concept de frontière, entendu comme « surface » (d'un pays, d'un corps ou d'un corpus des textes) se constitue en paradigme de lecture.

Dans un deuxième chapitre, la frontière sera comprise comme « phénomène » entre sujet et objet. Toute lecture sur une surface (l'homme, le monde, l'histoire, etc.) est une lecture phénoménologique, au sens large de la description, un entre-deux de l'objet et du sujet, entre ce qui se donne et ce qui est perçu. Comment se fait-il que nous voyons ce qui est donné de manières différentes ? La question du voir pose un problème vis-à-vis de ce qui est donné, autrement dit, il y a une différence dans la reconnaissance de ce qui est vu. Si voir, permet une distinction entre l'objet et le sujet, dire (nommer) ce que nous voyons va nous permettre d'instituer cette différence dans le champ du langage.

Dans un troisième chapitre, la théologie entre dans un dialogue avec la philosophie analytique et les sciences mathématiques. Le but de cette lecture

analytique est, d'un côté, de faire des distinctions de langages et, de l'autre, de trouver des ponts entre les langages avec une référence à leur forme logique/mathématique. Comme conclusion analytique, nous allons proposer quelles sont les limites des langages dans les représentations du monde et de Dieu.

**Mise en garde :** La philosophie analytique de Wittgenstein ne sert dans ce travail que d'outil d'analyse au niveau des langages. Le langage employé par cet auteur – de manière générale le langage de la philosophie analytique – peut surprendre les théologiens non avertis (et non pas seulement). Par exemple l'affirmation de l'auteur concernant les langages théologique, éthique ou encore esthétique qui seraient dépourvus de sens. Il s'agit bien pour nous de faire la différence entre le langage de la science et celui de la théologie. L'approche analytique ne se situe qu'au niveau de clarification des langages entre les domaines, sans se soucier de tracer des ponts entre eux.

Les multiples lectures de la réalité, les manières différentes de se donner de la réalité ouvrent la possibilité d'une lecture de la frontière comme interdisciplinarité, comme pont entre les domaines. C'est sous le signe de l'éthique, comme entre-deux de la théologie et de la philosophie, que se fera notre lecture interdisciplinaire de la frontière pour essayer de trouver un sens de la coexistence et une coexistence des sens. La frontière se révèle comme un espace éthique, car tout en séparant elle unit. En ce sens la frontière est ce qui circonscrit, délimite un espace, mais aussi ce qui permet l'avènement d'une vie ensemble.

# CHAPITRE I

## La Frontière comme dédoublement

### 1.1. L'emploi du terme de frontière dans la mythologie

« Si la géographie a une histoire, c'est qu'elle a un commencement. Et un tel commencement suppose, précisément, la frontière d'une origine tranchant entre la préhistoire d'un avant et le devenir d'un après. »<sup>1</sup> Cette façon de concevoir la frontière est représentée par Janus – décrit par Ovide<sup>2</sup> – une divinité romaine assimilée au début, par l'auteur, au Chaos grec, mais qui prend la forme bicéphale à la suite de la mise en place des éléments primitifs : l'eau, la terre, le feu, l'air.



Buste romain de Janus, Musée du Vatican

---

<sup>1</sup> CHEVALIER, Laurent. *La frontière entre guerre et paix. Du signe au sexe, le théâtre sacrificiel de l'homme*. Paris, Ed. L'Harmattan, 2003, p. 27.

<sup>2</sup> OVIDE, *Fastes I*, 1,115–132, traduction faite par M. Nissard in Ovide. *Œuvres complètes avec la traduction en français*, Paris, 1857, p. 541–557, 1857, légèrement adaptée par Anne-Marie Boxus et Jacques Poucet en 2004. La traduction peut être trouvée sur le site :

<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fast/FI.html>.



Janus, dieu à double visages (*biceps* – v. 65, *biformis* – v. 89, *ancipiti mirandus imagine* – v. 95, *duplici imagine* – v. 231), observe en même temps le passé et l'avenir, l'orient et l'occident, sans bouger la tête. En gouvernant l'univers, il exerce son pouvoir sur la terre, le ciel, la mer, ayant le pouvoir de fermer ou d'ouvrir tout ce qui existe dans l'univers, ayant un rôle dans la paix et la guerre. Le nom de Janus nous donne des éléments qui expliquent sa fonction. Ainsi, le rapprochement entre son nom et les mots *ianua* (porte) et de *ianitor* (portier), de même que ses deux autres épithètes, symétrique et attribué (v. 129–130), *Patulcius* (celui qui ouvre) et *Clusius* (celui qui ferme)<sup>3</sup>, justifient sa fonction de portier de la cour céleste, dans les écrits grecs<sup>4</sup>, latins<sup>5</sup> ou encore modernes.

---

<sup>3</sup> OVIDE, *Fastes* I, 1,115–132 in *Ovide. Œuvres complètes avec la traduction en français*. Paris, 1857, p. 541–557, 1857, traduction faite par M. Nissard légèrement adaptée par Anne-Marie Boxus et Jacques Poucet en 2004. La traduction peut être trouvée sur le site: <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fast/FI.html>.

<sup>4</sup> « En Grèce, c'est dans l'Iliade, que la frontière commence à s'écrire avec le mot ὄρος. » cf. CHEVALIER, Laurent. *La frontière entre guerre et paix. Du signe au sexe, le théâtre sacrificiel de l'homme*. Paris, Ed. L'Harmattan, 2003, p. 27.

<sup>5</sup> *Mais comment parlerai-je de toi, Janus à double forme ?* [1, 90] *La Grèce n'a aucune divinité qui te ressemble. Dis-nous donc pourquoi, seul des immortels, tu vois en même temps ce qui est devant toi et ce qui est derrière. Tandis que, mes tablettes à la main, je roulais ces questions dans mon esprit, une lumière éclatante se répandit dans ma demeure, [1, 95] et, soudain, je vis paraître devant moi le saint, le merveilleux, le double Janus ! Immobile de stupeur, je sentis mes cheveux se dresser d'épouvante; un froid subit glaça mon cœur. Le dieu, tenant dans sa main droite un bâton, une clef dans sa gauche, [1, 100] m'apostropha en ces termes :*

“Rassure-toi, chancre laborieux des jours; je vais répondre à tes demandes; prête une oreille attentive à mes discours. Autrefois (car je suis chose antique), autrefois on m'appelait chaos; tu vas voir à quelle époque lointaine remontent mes récits. [1, 105] Cet air diaphane et les trois autres éléments, le feu, l'eau, la terre se tenaient ensemble et ne faisaient qu'un tout; mais ces natures hétérogènes n'ayant pu rester longtemps unies, brisèrent leurs liens et se disséminèrent dans l'espace. Le feu monta vers les régions supérieures, au-dessous se répandit l'air, [1, 110] au centre s'établirent la terre et les eaux; c'est alors que, cessant d'être une masse informe et grossière, je repris le corps et la figure d'un dieu. Maintenant même, je garde quelques traces de cette confusion primitive: je suis le même par devant et par derrière; [1, 115] mais il est une autre raison de cette singularité de ma figure; en te l'apprenant, je t'apprendrai quel est mon

## 1.2. L'emploi du terme frontière dans l'histoire et la géopolitique

L'emploi du terme « frontière » est très répandu dans l'histoire, la géographie et particulièrement en géopolitique.<sup>6</sup> Mais voit-on la même chose quand on parle de la frontière ? Tomke Lask relève deux perspectives offertes par les langues latines et les langues slaves<sup>7</sup> sur la frontière. Son analyse sémantique

---

*pouvoir. Tout ce que tes yeux embrassent, les cieux, l'Océan, les nuages et la terre, c'est à ma main qu'il est donné de les fermer ou de les ouvrir; c'est à moi qu'on a confié la garde de cet univers immense; [1, 120] c'est moi qui le fais tourner sur ses gonds. Si je permets à la Paix de sortir de mon temple, asile où elle sommeille, les chemins s'aplanissent devant elle, et elle y marche en liberté; et, si je cesse de retenir la guerre sous d'inébranlables verrous, le monde est bouleversé, inondé de carnage. [1, 125] Je veille aux portes du ciel avec l'aimable cortège des Heures; Jupiter ne peut entrer ni sortir sans moi: c'est pour cela qu'on m'appelle Janus. Lorsque le prêtre dépose sur mes autels le gâteau fait avec les dons de Cérès, et le froment mêlé de sel, les noms sous lesquels il m'invoque pendant le sacrifice te feront sourire: tantôt c'est Patulcius, et [1, 130] tantôt Clusius, deux désignations qu'imagina la naïve antiquité pour correspondre à mes divers mystères. Tu connais ma puissance; je t'expliquerai maintenant ma figure, quoique déjà elle ne soit plus une énigme pour toi. [1, 135] Toute porte a deux faces, dont l'une regarde la rue et l'autre le lare domestique; assis près du seuil de vos maisons, le portier voit entrer et sortir: portier de l'habitation des dieux, [1, 140] j'ai les yeux à la fois sur l'orient et sur l'occident; le visage d'Hécate fait face à trois côtés pour veiller sur les trois voies qui divisent nos carrefours; de même, de peur qu'en tournant la tête je ne perde des moments précieux, il m'a été donné de voir sans bouger, en même temps, et devant et derrière". OVIDE, Fastes I, 1,89–144 in Ovide. Œuvres complètes avec la traduction en français. Paris, 1857, p. 541–557, 1857, traduction faite par M. Nissard légèrement adaptée par Anne-Marie Boxus et Jacques Poucet en 2004. La traduction peut être trouvée sur le site: <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fast/FI.html>.*

<sup>6</sup> Voir à ce sujet: FOUCHER, Michel. *L'invention des frontières*. Paris, Fondation pour les Etudes de Défense Nationale, 1986; LACOSTE, Yves. *La géographie, ça sert, d'abord à faire la guerre*. Paris, Maspero, 1976; LASK, Tomke; WINKIN, Yves. « Frontières visibles/frontières invisibles. » in *Quaderni*, nr. 27, Automne 1995, p. 59–64 et LASK, Tomke. « Grenze/frontière: le sens de la frontière. » in *Quaderni*, nr. 27, Automne 1995, p. 65–78.

<sup>7</sup> Le choix de ces deux langues est lié à notre perspective de recherche sur le corps et l'image, qui s'inscrit dans l'espace occidental.

du mot « frontière » dans les deux perspectives apporte des éclaircissements concernant la fonction de la frontière.

Le mot frontière, dit-il<sup>8</sup>, tel que les langues latines l'ont hérité, trouve sa racine dans le latin « *frons, frontis* ». Le terme est employé dans la délimitation des champs de batailles. Il est utilisé métaphoriquement pour exprimer le fait de faire face pour affronter un ennemi ou au niveau politique dans une alliance entre plusieurs partis pour faire face aux autres partis. Ce terme reprend aussi l'acceptation grecque du terme où le mot « front » voulait dire faire face aux sentiments. C'est ainsi qu'on trouve dans les dictionnaires actuels les deux sens du mot : front comme partie supérieure du visage, et front comme le devant de certaines choses. Dans ce dernier sens, le mot se trouve employé au sens de façade, c'est-à-dire, ce qui se donne comme extrémité extérieure d'un objet, c'est-à-dire sa visibilité; ou encore comme cime d'une montagne; comme technique militaire; comme masse d'air. L'adjectif « frontier-ère », semble être utilisé encore au XIII<sup>e</sup> siècle, avec la signification militaire de « front d'une armée ». « *Le sens moderne de frontière, apparu au XVI<sup>e</sup> siècle, semble être issu de l'ancien adjectif « frontier », qui signifie « qui fait face à, voisin. [...] Au sens figuré, « frontière » exprime la séparation entre deux domaines différents ou en opposition.* »<sup>9</sup>

Pour les langues slaves, la frontière s'écrit dans les termes « granica » pour les polonais, « hranice » pour les tchèques ou encore « granița » pour les roumains<sup>10</sup>. Le mot « granica » pourrait être traduit par « borne », limite qui sépare deux Etats, limite territoriale.

Pourquoi s'intéresser à l'analyse sémantique des termes « granica » et « frontière » ? Il est intéressant de voir que dans l'emploi de ces mots, les significations issues sont différentes. Les distinctions sémantiques des mots permettent une double lecture selon la manière de se rapporter à la limite du territoire : intérieur ou extérieur. Ainsi, le mot « frontière » est lié à un « territoire

---

<sup>8</sup> Cf. LASK, Tomke. « Grenze/frantere : le sens de la frantere. » in *Quaderni*, nr. 27, Automne 1995, p. 66-67.

<sup>9</sup> Cf. LASK, Tomke. « Grenze/frantere : le sens de la frantere. » in *Quaderni*, nr. 27, Automne 1995, p. 67-67.

<sup>10</sup> Ceux derniers utilisent aussi bien le mot « frontieră » que celui de « graniță ». Et cela n'est pas par hasard, étant donné qu'ils sont eux-mêmes à la frontière entre le monde latin et le monde slave, étant influencés par les deux.

comme lieu possible d'une intrusion venue de l'extérieur»<sup>11</sup>, étant plutôt une fermeture sur l'intérieur; alors que pour le mot « granica » la limite extérieure prime, ayant « le caractère d'un horizon<sup>12</sup>, d'une extrémité observée ou parcourue mentalement à partir de l'intérieur du territoire. »<sup>13</sup> Définie par rapport à l'intérieur, ce qu'elle enferme ou protège, la frontière permet à une communauté de s'identifier, de se définir comme un « chez-soi ». Définie par rapport à l'extérieur, « granica » est une zone limite, au-delà de laquelle cesse une appartenance.

Entre intérieur et extérieur de chaque frontière de deux Etats, c'est à dire entre deux frontières, nous dit Tomke Lask, il y a une « zone tampon ». La frontière telle que nous la représentons sous la forme d'une ligne n'existe que dans notre imagination ou sur les cartes géographiques : « la ligne-frontière n'est jamais une simple ligne : c'est un bande dont les bords se confondent avec le début de chaque territoire. »<sup>14</sup> Cette ambiguïté de la frontière, qui joue entre son caractère flou et son exigence de rigidité, se situe entre la guerre et la paix<sup>15</sup>.

### 1.3. Le dédoublement de la signification du terme de frontière

Le dictionnaire Robert définit la frontière comme « *Limite d'un territoire qui en délimite l'étendue...* ». Cette définition ouvre sur plusieurs questions : quelle est la nature de cette limite ? Qui ou qu'est-ce que détermine cette limite ? Le plus souvent, la frontière met en lien la géographie, l'histoire et la politique. S'en tenir aux interrogations historiques, géographiques et géopolitiques concernant la frontière peut nous apporter certains éclaircissements, mais notre

---

<sup>11</sup> LASK, Tomke. « Grenze/frontière : le sens de la frontière. » in *Quaderni*, nr. 27, Automne 1995, p. 72.

<sup>12</sup> C'est l'auteur qui souligne.

<sup>13</sup> LASK, Tomke. « Grenze/frontière : le sens de la frontière. » in *Quaderni*, nr. 27, Automne 1995, p. 72.

<sup>14</sup> LASK, Tomke. « Grenze/frontière : le sens de la frontière. » in *Quaderni*, nr. 27, Automne 1995, p. 73.

<sup>15</sup> Songeons à la chute du rideau de fer et à l'effacement des anciennes frontières pour en retracer d'autres qui ont généré de multiples guerres. La frontière pose la question du pouvoir et, en ce sens, elle pose des questions morales et éthiques.

projet est d'élargir la signification du mot frontière, comme le fait le géographe Henri Dorion, en s'interrogeant :

« [...] où est la frontière entre le bien et le mal ? entre le beau et le laid ? entre le grand et le petit ? entre le peu et le beaucoup ? entre le vite et le lentement ? Comme aussi, lorsque le contexte exige une norme, entre l'acceptable et l'inacceptable ? Par les temps qui courent, il n'est pas inutile de se demander où est la frontière entre humour et l'insignifiance, entre la liberté de parole et le libelle diffamatoire.

*Frontières subtiles, il est vrai ; frontières subjectives, parfois intangibles, souvent évanescences, mais frontières tout même et, bien souvent, frontières utiles et mêmes incontournables parce que nécessaires. Il est vrai qu'entre ces pôles opposés dont le monde est fait, s'installe sournoisement un glissement qui prend la forme d'une progression imperceptible qui peut faire croire qu'il n'y a pas de solution de continuité entre ces pôles. Mais il faut bien trouver des frontières quelque part, et au besoin les inventer, sans quoi les mots perdent leur signification. »<sup>16</sup>*

Même si dans son livre, Henri Dorion ne prolonge pas cette intuition, il permet une extension de ce concept : il passe d'un concept géopolitique à un concept qui marque la différence. La frontière devient un concept qui « altère », au sens où il crée des distinctions.

Si le terme de frontière se trouve employé dans les récits anciens ou nouveaux, il est rarement conceptualisé et employé comme paradigme de lecture en philosophie.<sup>17</sup> En théologie, le concept de frontière, tel que nous l'entendons, est

---

<sup>16</sup> DORION, Henri. *Eloge de la frontière*. Québec, Editions Fides, 2006, p. 14.

<sup>17</sup> Le seul, à notre connaissance, qui a fait une démarche sérieuse concernant le concept de frontière reste CHEVALIER, Laurent. *La frontière entre guerre et paix. Du signe au sexe, le théâtre sacrificiel de l'homme*. Paris, Ed. L'Harmattan, 2003. Il s'inscrit dans une perspective philosophique. Il y a aussi des articles dédiés à ce sujet qui sont cités en bibliographie.

quasiment absent<sup>18</sup>. Et pourtant l'utilisation du mot est assez présente dans les Ecritures.<sup>19</sup>

#### 1.4. Peut-on justifier l'utilisation du concept de frontière en théologie ?

Le concept de frontière est très peu présent dans les travaux théologiques. Mais des lectures bibliques et théologiques cachent en filigrane des termes qui se prêtent à l'emploi de ce concept. Ainsi, des binômes comme : séparation – alliance, *archè* – *télos*, homme – femme, homme – Dieu, création – eschatologie justifient l'utilisation de ce concept en théologie.

Prenons quelques exemples dans la Bible. Celle-ci nous révèle que tracer des frontières est le privilège de Dieu, car créer c'est tracer des frontières, séparer, en interdisant à chaque être d'outrepasser les limites qui lui sont tracées. Dans le chapitre 1 du livre de la Genèse, le verbe *il sépara* revient cinq fois; mais le livre des Proverbes ou les Psaumes mentionnent le fait que l'univers est créé en termes de délimitations et de limitations qui sont fixés par Dieu

*« Si dans le livre de la Genèse la réflexion sur l'espace part du chaos primordial, il nous présente dès le début dans le récit de la création toute une série de séparations, qui sont autant de différenciations : la lumière et les ténèbres, les eaux d'en haut et les eaux d'en bas, la nuit et le jour, la terre et les eaux, les espèces vivantes, l'homme et la femme. Par rapport à ce chaos primordial, la frontière est ce qui permet de circonscrire un espace, de le délimiter, de « distinguer entre un "dehors" et un "dedans" » »<sup>20</sup>. A travers les frontières, la vie elle-même qui surgit du chaos peut s'exprimer. C'est ainsi qu'au commencement, quand il n'y*

---

<sup>18</sup> Les emplois du terme frontière vont dans le sens de la « limite de l'humain ». Nous trouvons notamment l'article de FOYER, Dominique. « L'être humain en tant que frontière » in *Repenser l'humain. La fin des évidences*. (dir. Jean-Luc Blaquart et Jean-Baptiste Lecuit), Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 111–139.

<sup>19</sup> Un simple regard sur la *Concordance de la Bible*. TOB. Paris, Cerf/Société Biblique Française, 1993, p. 414–415, nous permet de saisir l'utilisation de plusieurs mots hébreux et grecs qui traduisent le mot frontière, mais son utilisation reste géographique.

<sup>20</sup> FONTAINE, Philippe. « Des frontières comme ligne de front : une question d'intérieur et d'extérieur. Eléments de sociotopologie » in *Cité*, nr. 31, 2007, p. 119.

avait ni terre ni mer, ni jour ni nuit, l'acte créateur fonde la différence et permet aux choses d'apparaître, il trace une frontière. « *Quelles que soient ses formes et ses modalités d'application, la frontière s'impose, en effet, comme un invariant indispensable à la vie elle-même, pour qu'elle puisse surgir du chaos, tel celui qui régnait avant la naissance du monde, quand il n'y avait ni jour ni nuit, ni terre ni mer. La frontière est fondatrice de différence; elle permet aux choses d'apparaître tout simplement; elle permet aux hommes de sortir de leur indifférence, d'entrer en relation, de créer des réseaux, des communautés, des sociétés, d'exercer leur part irréductible de liberté dans le creux d'altérité qu'induit tout processus de limite. L'homme grandit dans ses frontières, il y apprend à se connaître et à connaître les autres; il y découvre ses repères et ses cadres, sans lesquels aucune vie consciente n'est réellement possible.* »<sup>21</sup>

Dans son livre, « Le désir et la tendresse », Eric Fuchs<sup>22</sup> présente cette différenciation – en se référant aux animaux et à la sexualité – comme étant inscrite dans un ordre voulu par Dieu.

**Quant à la différenciation des animaux**, il y a, nous dit l'auteur, des animaux qui sont considérés purs et des animaux qui sont considérés impurs. Par ailleurs, les animaux sont répartis selon trois catégories : les animaux terrestres (Lv11,2–8), les animaux aquatiques (Lv11,9–12) et les animaux ailés (Lv11,9). Les animaux terrestres, considérés purs, correspondent aux ruminants à sabots fendus, nécessaires à la vie de l'homme et avec lesquels celui-ci entretient une sorte d'alliance et de service; ceux, considérés impurs, sont ceux qui ne répondent pas à ces critères. Les animaux aquatiques sont considérés purs s'ils sont munis de nageoires et d'écailles. De même, les oiseaux munis de plumes et d'ailes, capables de voler. Sont considérés impurs, les animaux qui ne correspondent pas à leur milieu de vie et aux exigences de la vie dans l'eau ou dans l'air, par exemple les animaux dans l'eau sans écailles ou sans plumes, ainsi que les animaux à plumes qui ne volent pas. On reconnaît là un savoir archaïque.

---

<sup>21</sup> DEPROOST, Paul Augustion. « Les frontières à l'horizon de l'homme » in *Folia Electronica Calsica*, nr. 7, 2004. Elle se trouve sur le site : <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/07/Introduction.htm>

<sup>22</sup> Notamment le chapitre 3 : « L'homme et la femme à l'image de Dieu. Une théologie biblique de la sexualité » in FUCHS, Eric. *Le désir et la tendresse. Pour une éthique chrétienne de la sexualité*. Paris, Albin Michel, 1999.

« Bref, nous dit Eric Fuchs, *tous les animaux qui ne sont pas conformes aux caractéristiques de l'ordre du monde, telles que l'Israélite se les représente, sont impurs, c'est-à-dire qu'ils comportent une menace pour ceux qui les touchent. Quelle menace? Celle du désordre, ce surgissement possible du chaos primitif (cf. Gn1,2) qui peut submerger le monde et les hommes.* »<sup>23</sup> Pour confirmer le rôle de ces distinctions on peut citer René Girard: « *Là où la différence fait défaut, c'est la violence qui menace* »<sup>24</sup>

**Par rapport à la différenciation sexuelle.** Dans la Bible, nous dit Eric Fuchs, la sexualité constitue un terrain majeur où la différenciation est essentielle. Pour soutenir son argumentation l'auteur dresse une liste des interdits bibliques qui menacent cette différenciation: « *l'inceste (v. 7-18), les relations sexuelles avec une femme pendant ses règles (v. 19), l'adultère (v. 20), les sacrifices d'enfants (v. 21), l'homosexualité (v. 22), la bestialité (v. 23).* Toutes ces pratiques rendraient en effet le pays impur. Or tous ces cas relèvent de la même logique profonde: est interdit, parce que lourd d'une menace mortelle, tout ce qui sème la confusion, c'est-à-dire, en l'occurrence, ce qui abolit la différence sexuelle: ainsi l'homosexualité, qui est une « abomination »; ce qui abolit la différence entre l'homme et l'animal: ainsi la bestialité ou les sacrifices d'enfants; enfin ce qui abolit la différence entre l'intérieur et l'extérieur du clan: ainsi l'inceste. Dans tous ces cas, la loi de Dieu est violée, loi que le Lévitique résume en ces termes: « *Soyez saints, car je suis saint, moi le Seigneur votre Dieu* » (Lv 11/44; 19/2). Ce qui signifie donc qu'il faut respecter l'ordre des choses fixé par Dieu. Ainsi on lit en Lv 19/19: « *Gardez mes lois: n'accouple pas deux espèces différentes de ton bétail; ne sème pas dans ton champ deux semences différentes; ne porte pas de vêtement en étoffe hybride, tissée de deux fibres différentes.* » La sainteté, c'est donc le refus des hybrides.

Tel est l'ordre du monde selon la tradition sacerdotale, cet ordre auquel la sexualité est référée, pour devenir le lieu de son attestation. »<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> FUCHS, Eric. *Le désir et la tendresse. Pour une éthique chrétienne de la sexualité.* Paris, Albin Michel, 1999, p. 57.

<sup>24</sup> GIRARD, René. *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 87.

<sup>25</sup> FUCHS, Eric. *Le désir et la tendresse. Pour une éthique chrétienne de la sexualité.* Paris, Albin Michel, 1999, p. 59.



En créant, Dieu établit un ordre qui est juste et bon, sage et raisonnable. Ce qui structure la création, ce sont les frontières car elles permettent de passer du chaos à l'ordre, de passer d'un monde indifférencié à un monde marqué de différences. Toute transgression de cet ordre court le risque d'une dé-création et de tomber dans la confusion.

Pour l'homme, ce besoin de frontière cache des lieux de pouvoir, d'où l'importance qu'elle acquiert en morale/éthique par rapport à l'interdit de transgression ou celui du sens de la relation à l'autre.

## CHAPITRE II

### La Frontière comme « phénomène » entre objet et sujet<sup>26</sup>

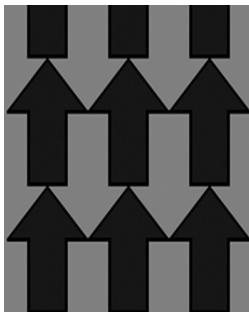
#### 2.1. La frontière comme lecture phénoménologique

Y-a-t-il une différence dans la reconnaissance de ce qui est vu ? Regardons les trois dessins ci-dessous. Si vous demandez à plusieurs personnes de les regarder et de dire ce qu'elles voient, vous serez surpris (peut-être) de la réponse différente qu'elles vous fourniront<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Les aspects présentés dans ce livre sont l'aboutissement d'un questionnement important concernant l'utilisation du concept/paradigme de frontière en théologie, à des niveaux différents de recherche : méthode, langage, œcuménisme, anthropologie, éthique, bioéthique, etc. Certains aspects de ces recherches seront présents d'une manière plus ou moins importante dans ce livre. Le présent chapitre fait appel à ces recherches qui ont fait l'objet des publications partielles en : SAPLACAN, Călin. « Ce (mai) este omul? Clarificări conceptuale și conflicte de valori » in *Studia Universitatis Bioethica*, LVI, 1, 2011, p. 9–13; « On the Frontier of Languages. The language of science/the language of theology » in *Logos Achitekton. Journal of Logic and Philosophy of Science*, 7/2013, p. 61–68; « La réception du Concile Vatican II dans l'Eglise gréco-catholique de Roumanie. Une analyse dans le paradigme de la frontière. » in *La réception du Concile Vatican II. En 50 ans, quels effets pour les Eglises ?*, Paris, Desclée de Brower (Coll. Théologie à l'Université), 2013, pp. 225–241; « Traverser les frontières. Jean-Paul II et l'Eglise Greco-Catholique de Roumanie » in « „A nadzieja zawiesc nie moze...” książka dedykowana papieżowi Janowi Pawłowi II w pierwszą rocznicę jego śmierci », Łódź, Ed. Instytut Teologiczny, 2006, p. 122–130.

<sup>27</sup> Une jeune fille ou une vieille dame (premier dessin), le sens des flèches vers le haut ou vers le bas (dessin deux), un âne ou un phoque (le troisième dessin) ?



Les significations différentes données nous interrogent non seulement sur les différentes façons de voir, mais aussi sur la reconnaissance de ce qui est vu.

Toute lecture scientifique ou théologique sur la frontière de l'homme, du monde ou de l'histoire peut être définie en termes larges de description, spécifique à la phénoménologie. Notre intérêt pour la phénoménologie est lié à celui de notre intérêt pour les questions du voir et du don. Toutes les difficultés phénoménologiques se situent en effet au niveau du don et du voir. Ainsi Roland Dorgelès dit que lorsque l'on essaie de décrire (définir) la frontière, celle-ci a du mal à être circonscrite :

*« Pour l'écolier, c'est un trait difficile; pour le soldat, un poteau; pour le douanier, un emploi; pour l'exilé, un abîme. Pour le voyageur, un fâcheux qui surgit en réclamant: « Passeport » ! ».*<sup>28</sup>

Comment se fait-il que nous voyons ce qui est donné de manière différente ? La question du voir pose un problème vis-à-vis de ce qui est donné, autrement dit, il y a une différence dans la reconnaissance de ce qui est vu.

Exemple. Situons-nous sur la frontière (aux frontières) du corps. Jamais les pensées philosophique, théologique, psychologique, sociologique, anthropologique ou biologique n'ont été aussi dépendantes les unes des autres que lorsque l'on parle du corps et de son image. *« Le corps relève de ces domaines communs aux confins des sciences, de sorte que la prétention à l'ériger en objet philosophique peut paraître vaine. »*<sup>29</sup> Il suffit de voir le flux des images que l'on

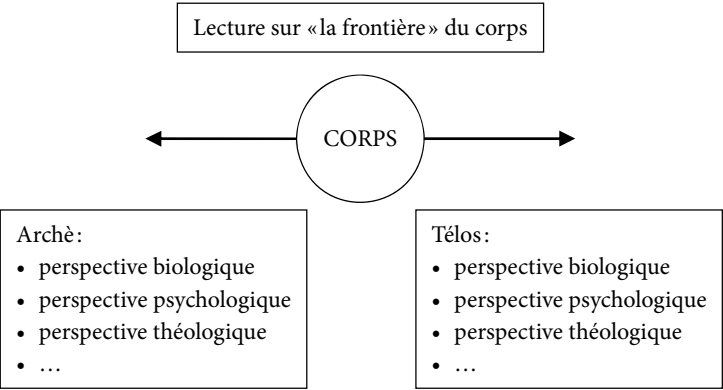
---

<sup>28</sup> DORGELES, Roland. *Frontières*, Paris, Albin Michel, 1938, p. 7 cité par DORION, Henri. *Eloge de la frontière*. Québec, Editions Fides, 2006, p. 18.

<sup>29</sup> JAQUET, Chantal. *Le corps*. Paris, PUF, 2001, p. 11.

nous propose pour notre corps. Elles vont de l'image de l'ADN à celle du génome humain, de l'image des planches anatomiques à l'image esthétique du corps, de l'image monstrueuse du corps à celle du corps image de Dieu: « *Les images du corps s'inscrivent en outre dans une longue tradition de regards portés sur le corps, regards à l'origine d'une profusion de l'image qui traduisent des conceptions divergentes du corps humain.* »<sup>30</sup> Ces visions du corps se fondent sur la manière de se référer à lui: pratique, théorique, expérience, sentiment et morale. « *Quel corps?* (se demande Roland Barthes) *Nous en avons plusieurs: le corps des anatomistes et des physiologistes, celui que voit ou dont parle la science... Mais nous avons aussi un corps de jouissance fait uniquement des relations érotiques, sans aucun rapport avec le premier: c'est un autre découpage, une autre nomination...* »<sup>31</sup>. Chaque vision essaie de dire ce qu'est le corps et d'intervenir sur lui. Il y a dans ces manières de voir une forme de dépossession du corps, un écart entre ces visions et les visions que le sujet a de son corps. Ces visions coexistent; loin d'être séparées elles sont convoquées pour expliquer et pour défendre leurs intérêts.

Le dessin d'en bas présente de manière schématique cette diversité des visions lors d'une lecture du corps comme frontière. Cette lecture « géographique », à la surface du corps, nous renvoie à l'histoire de son apparition, à un *archè* et aux perspectives de sens qu'elle ouvre, c'est-à-dire à un *télos*.



<sup>30</sup> CRIGNON-DE OLVEIRA, Claire; GAILLE-NIKODIMOV, Marie. *A qui appartient le corps humain? Médecine, politique, droit*. Paris, Ed. Les Belles Lettres, 2004.

<sup>31</sup> BARTHES, Roland. *Le plaisir du texte*. Paris, Seuil, 1973, p. 29.

*Prenons quelques exemples.*

- a. Le biologiste part de cette lecture « géographique », descriptive des corps de animaux ou de l'homme, qui incluse, d'une part, une lecture historique des origines pour rendre compte de la manière dont une espèce est arrivée à ce stade de développement et, d'autre part, une lecture qui établit une prédiction dans son évolution.
- b. À partir d'une description des symptômes, un psychanalyste s'intéresse à leur origine pour en établir les problèmes psychiques auxquels le patient est confronté et les perspectives de rétablissement possible ou leur intégration dans la vie des personnes.
- c. Le théologien, qui s'intéresse à l'homme, doit faire une lecture qui vise sa création par Dieu, en lien avec le sens eschatologique.

À travers ces exemples, nous avons constaté la pluralité des visions concernant l'homme : biologiques, psychiques, théologiques, auxquelles peuvent s'ajouter bien d'autres (sociales, spirituelles). La perspective descriptive phénoménologique se pose aussi bien dans les descriptions de l'origine que dans celles de la fin. Mais, quand on parle de l'origine et de la fin, de quelle origine et de quelle fin parle-t-on ? Biologique, psychique, théologique, sociale ou spirituelle ? Certains verront l'homme comme sujet de l'évolution (darwinisme), d'autres comme structure inconsciente (psychanalyse) et d'autres comme création de Dieu (théologie). Il y a là un dédoublement des lectures sur la frontière du corps et de ses réalités, dédoublement qui s'exprime aussi par des manières différentes de « lire » l'origine et la fin.

Or, ces dédoublements s'expriment dans des langages différents, car les signes sensibles doivent être interprétés, c'est-à-dire doivent « faire parler la vision ». C'est bien là, l'intérêt d'un point de vue de la philosophie analytique, dans la manière d'interroger le statut de la phénoménologie par rapport au langage qu'elle utilise. Comme le souligne Jocelyn Benoist, face à une philosophie « du regard », du « voir philosophique », telle que la phénoménologie se réclame, la philosophie analytique a quelques questions à lui poser : « *Quelle est la nature de ce « voir » ? Quelle est sa fiabilité, sa légitimité ? Que nous donne-t-il à voir exactement ? N'est-il pas toujours déterminé en rapport à un langage,*

qui le précède et en même temps qu'il a toujours occulté ? »<sup>32</sup> L'auteur touche du doigt, à travers la philosophie analytique, le statut même de la phénoménologie : quand on décrit, que fait-on ? Benoist s'en prend à la méthode phénoménologique (qui s'appuie sur le voir) et à ses limites : « ... *Marion voit Dieu, je ne le vois pas, et c'est un problème.* »<sup>33</sup> Si « *faire de la phénoménologie, c'est d'abord décrire* »<sup>34</sup>, nous dit Jocelyn Benoist, la description de ce que l'on voit, est toujours en lien avec un langage qui précède ce voir. La phénoménologie serait gagnante d'une confrontation avec la philosophie analytique, pour tirer au clair son rapport avec le langage (ou les langages) qu'elle emploie. Pour cette raison, la suite de ce chapitre, présentera une démarche analytique (mathématique/philosophique/théologique).

## 2.2. La frontière comme séparation

Pour Laurent Chevalier<sup>35</sup>, la frontière semble détruire tout espoir d'unité. Certes, la frontière permet de faire une découpe qui partagerait le tout, et qui fait la différence. Ce qui la caractérise serait alors la séparation, la division. « *D'emblée, toute frontière semble devoir se penser comme la manifestation concrète de ce paradoxe : est un ce qui naît de la division, tout en lui résistant. La frontière unifie, tout en multipliant. Elle engendre l'unité en la dédoublant, dans le temps et l'espace fantasmatique d'une autre unité, condamnée à ne rester qu'un possible subordonné.* »<sup>36</sup>

Si cette différence est essentielle pour marquer l'identité et l'altérité, une forte insistance sur les frontières, en mettant l'accent sur les différences, débouche sur l'indifférence, sur les différends ou encore sur la violence. Effacer les frontières mène au déchirement des corps. Prenons quelques exemples. En biologie, la frontière participe à l'avènement de la vie, par une différenciation originaire entre un « dedans » et un « dehors » que constituent les limites de

---

<sup>32</sup> BENOIST, Jocelyn. *L'idée de phénoménologie*. Paris, Beauchesne, 2001, p. 38.

<sup>33</sup> BENOIST, Jocelyn. *L'idée de phénoménologie*. Paris, Beauchesne, 2001, p. 39.

<sup>34</sup> BENOIST, Jocelyn. *L'idée de phénoménologie*. Paris, Beauchesne, 2001, p. 38.

<sup>35</sup> CHEVALIER, Laurent. *La frontière entre guerre et paix. Du signe au sexe, le théâtre sacrificiel de l'homme*. Paris, Ed. L'Harmattan, 2003.

<sup>36</sup> CHEVALIER, Laurent. *La frontière entre guerre et paix. Du signe au sexe, le théâtre sacrificiel de l'homme*. Paris, Ed. L'Harmattan, 2003, p. 7.

l'organisme: « *la genèse du vivant procède par différenciation, et donc par discrimination spatiale; tout organisme se doit de se protéger de l'extérieur au moyen d'une „frontière,»*<sup>37</sup> La peau (ou la membrane) est un exemple concluant de cette « frontière » qui sépare l'intérieur et l'extérieur du corps, tout en constituant une barrière contre les effractions. De manière analogue, on retrouve cette frontière en psychologie, car la *psychè* est enracinée dans le biologique, à travers cette « *angoisse originare, archaïque et, à ce titre, fondatrice: la crainte d'être envahi, rempli jusqu'à l'étouffement, pénétré, perforé, transpercé de part en part;* »<sup>38</sup> Cela s'exprime dans le tableau clinique par la peur de l'autre qui devient envahissant, menaçant. L'autre est investi avec un potentiel dangereux qu'il faut craindre et dont il faut se protéger. Pour cela, il faut construire des « murs » entre le soi et l'autre qui au niveau psychique se réalisent souvent par le surinvestissement de la peau, de l'image du corps ou de l'image de soi et par la séparation de l'autre, concrétisée dans ce cas par son incompréhension, par son expulsion et par sa « diabolisation ». Cet autre s'écrit en termes théologiques « Autre ». Le livre de Maurice Bellet « *Le Dieu pervers* » surprend cette peur de l'Autre qui en nous envahissant ne nous permet pas d'exister: « *Ainsi, dès que nous osons vivre pour nous notre propre vie, Dieu n'est plus que ressentiment. Et comme ce désir en nous est trop fort pour s'effacer devant l'Amour, aimer Dieu c'est se haïr, c'est vouloir la mort, vouloir le néant (comme disait Nietzsche).* »<sup>39</sup> Cette position ne peut aboutir qu'à un surinvestissement négatif fantasmé et à une négation de l'Autre: « *le Dieu bon n'est pas bon, mais cruel. Despote arbitraire, père indigne, surveillant mesquin et odieux, sadique avide de notre douleur: accablante litanie.* »<sup>40</sup> Les représentations de l'imaginaire de l'homme habillent le divin avec ses propres angoisses.

Cette perspective présente une frontière rigide et fixe, comme une limite à ne pas franchir. Si tout de même on maintient un lien, le risque est de construire un espace fantasmatique, où l'autre est condamné à n'être qu'une possi-

---

<sup>37</sup> FONTAINE, Philippe. « „Des frontières comme ligne de front: une question d'intérieur et d'extérieur., Éléments de sociotopologie » in *Cités*, n° 31, 2007/3, p. 120.

<sup>38</sup> FONTAINE, Philippe. « „Des frontières comme ligne de front: une question d'intérieur et d'extérieur., Éléments de sociotopologie » in *Cités*, n° 31, 2007/3, p. 121.

<sup>39</sup> BELLET, Maurice. *Le Dieu pervers*. Paris, Desclée de Brower, 1998, p. 16.

<sup>40</sup> BELLET, Maurice. *Le Dieu pervers*. Paris, Desclée de Brower, 1998, p. 17.

bilité subordonnée. Cette perspective emprisonne et elle réduit toute exploration de la frontière à une colonisation. Que devient notre identité si on se laisse envahir par l'autre<sup>41</sup> ? C'est le risque du retour au même, à l'indifférenciation. Mais, la frontière permet aussi de garder la paix, elle permet de respecter l'identité de chacun.

Pour conclure nous pouvons dire avec Lask Tomke, même si cela peut paraître une « *proposition banale : la frontière sert à faire la paix comme à faire la guerre. Mais c'est dans cette capacité à inverser les valences que la frontière est intéressante, comme réalité empirique et comme concept en voie d'élaboration. Les recherches à venir ne pourront que prendre en charge cette réversibilité, autant sur le terrain que dans la construction théorique. L'appel à la transdisciplinarité a été entendu; il faut maintenant inviter les chercheurs à être à la fois concrets et subtils, tout en les avertissant d'emblée que le sens ultime de la frontière, c'est l'horizon, qui fuit au fur et à mesure qu'on s'en approche.* »<sup>42</sup>

### 2.3. La frontière comme passage

Cette idée de frontière qui fait la différence ne peut pas rendre compte de ce qui se passe entre les parties, surtout quand on parle de la vie, de l'amour, de l'humanité, bref, de ce qui relève des problèmes existentiels. Disons-le, si l'idée de différence est essentielle dans la structuration d'une identité et d'une altérité, elle est limitée<sup>43</sup>, car elle ne dit rien sur leur relation. Vu ainsi le concept

---

<sup>41</sup> Il est possible d'étendre cette analyse de la frontière sur les groupes, les sociétés, les nations ou les religions en rappelant le rôle des frontières comme constitutives des identités et des altérités; de même qu'il est possible d'entendre cette analyse de la frontière au niveau des langages.

<sup>42</sup> LASK, Tomke; WINKIN, Yves. « Frontières visibles/frontières invisibles. » in *Qua-derni*, nr. 27, Automne 1995, p. 63.

<sup>43</sup> « *Non que l'idée de différence soit fausse : elle juste limitée, pertinente mais infime; rayon d'action plutôt réduit, liberté de mouvement très faible. Il est vrai que les limites même du concept font que l'on s'acharne dessus pour l'étirer, allonger, élargir de force. Ainsi la pensée de la différence nous a donné, après quelques décades, des sous-produits appréciables : la différence avec a, le différend...* » cf. Cf. SIBONY, Daniel. *Entre-deux*. Paris, Seuil, 1991, p. 10. Sibony fait allusion à deux perspectives. La première fait référence à Derrida, qui emploie le concept inventé de « différence avec un a » en combinant « différence » et le participe présent du verbe « différer ». Derrida met



de frontière est restreint à une coupure ou une coupure-lien, qui ne rend pas compte de l'espace de cet entre-deux. N'y aurait-il pas une autre manière de rendre compte de la frontière ? En effet, pour Daniel Sibony, le concept de différence doit faire place à cet entre-deux qui n'est pas seulement un bord (une marge, une extrémité) qui le départagerait. Même en le considérant comme un trait de la différence, la frontière apparaît comme un entre-deux minimal. Il faut dire alors qu'il n'y a pas un seul bord, mais deux bords qui se touchent et qu'entre ces deux bords il n'y a pas de *terra incognita*, mais un flux qui circule<sup>44</sup>. Il faut donc élargir le concept de frontière, pour le penser comme passage c'est-à-dire comme lieu de rencontre, de la parole et de la reconnaissance qui permettent de cheminer ensemble.

C'est bien le paradoxe de la frontière d'être à la fois ce qui met une limite entre une identité et une altérité, alors que l'identité ne peut se constituer qu'en rapport à l'altérité : le soi ne peut se construire que sur la foi d'autrui.

Cela n'est possible que dans la rencontre et la reconnaissance. La rencontre permet de trouver des homologues qui permettent l'intégration des individus dans un corps – corps social, corps politique ou corps de l'église – qui rassemblent par la reconnaissance des valeurs communes et qui permettent de vivre ensemble. Il y a bien dans ces cas une communion des individus qui sont réunis par un idéal et dont les individus et le corps commun se reconnaissent.

Peut-on envisager alors un chemin sans conquête, ni guerre, se demande Laurent Chevalier ? Le paradoxe de la frontière joue dans l'alliance de l'Un et du Multiple, dans l'opposition et la relation qui existe entre une identité et une altérité, entre la division et l'union, entre la communion et la violence.

## 2.4. La frontière comme unité

La frontière est à la fois ce qui sépare, mais aussi ce qui unit. En effet, l'unité pourrait-elle garder un sens sans le Multiple ? Elle apparaît comme une figure

---

en évidence l'importance de la déconstruction de la structure du langage dans l'analyse de la signification d'un texte. La deuxième perspective fait référence probablement à Walter Bryce et aux différends introduits par un « concept essentiellement controversé » concernant les désaccords d'une notion employée en plusieurs domaines différents. []

<sup>44</sup> Cf. SIBONY, Daniel. *Entre-deux*. Paris, Seuil, 1991, p. 11.

d'origine, qui s'actualise dans des dédoublements multiples, et doit aussi faire face au retour de l'Un.<sup>45</sup> Située entre l'origine et la fin, la frontière se présente comme traversée, comme chemin, comme passage. C'est seulement en quittant cette origine si nécessaire, que nous pouvons nous rencontrer, nous expliquer, comprendre les différences et les revendications qui les accompagnent. Finalement cette frontière s'avère être un entre-deux, qui est tout un espace où les deux parties sont convoquées pour s'expliquer avec leur origine et pour qu'un passage puisse s'élaborer entre les deux.

---

<sup>45</sup> Cf. CHEVALIER, Laurent. *La frontière entre guerre et paix. Du signe au sexe, le théâtre sacrificiel de l'homme*. Paris, Ed. L'Harmattan, 2003, p. 7.



## CHAPITRE III

### Aux Frontières analytiques du langage<sup>46</sup> – La Frontière : une perspective analytique sur le langage théologique<sup>47</sup>

*« Le but de la philosophie est la clarification logique des pensées. La philosophie n'est pas une théorie mais une activité. Une œuvre philosophique se compose essentiellement d'éclaircissements. »<sup>48</sup>*

*« Le résultat de la philosophie n'est pas de produire « des propositions philosophiques », mais de rendre claires les propositions. La philosophie doit*

---

<sup>46</sup> Une partie de ce chapitre est le résultat des conférences et des débats concernant la relation entre la théologie analytique et la philosophie analytique, exposés dans le cadre de certains séminaires de philosophie analytique au Département de Philosophie de la Faculté d'Histoire et de Philosophie de l'Université « Babeş-Bolyai » de Cluj-Napoca (Roumanie). Certains contenus de ce chapitre ont été l'objet de présentations et des collaborations interdisciplinaires de la Conférence nationale de logique et de philosophie des sciences (le coordonnateur de cette section était Dr. Marcel Bodea, avec lequel j'ai eu la majorité des collaborations).

<sup>47</sup> AVERTISSEMENT : a. Certaines citations du Tractatus de Wittgenstein se répètent. Cela est volontaire pour une meilleure compréhension du texte et parce les citations sont utilisées dans des contextes différents. b. Les théologiens qui connaissent peu la pensée de Wittgenstein peuvent être embrouillés à cause du langage de l'auteur : ex. les propositions pourvues de sens, vides de sens ou dépourvues de sens ; l'utilisation du concept d'icône dans l'étude de cas.

<sup>48</sup> Dans notre cas il s'agit d'une analyse théologico-philosophique qui a pour but des éclaircissements.

*rendre claires, et nettement délimitées, les propositions qui autrement sont, pour ainsi dire, troubles et confuses.* »<sup>49</sup>

La philosophie analytique sera dans cette analyse le cadre général pour aborder le langage théologique. Plus concrètement, l'analyse s'appuiera sur une certaine œuvre philosophique, qui est paradigmatique pour la philosophie analytique : *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein<sup>50</sup>. La motivation de ce choix est spéciale, justifiée par le thème même de la thèse : les frontières analytiques des langages, et le *Tractatus* trace explicitement de telles frontières.

Il y a de nombreux mots, nombreux termes, nombreux concepts avec la même « forme de vocabulaire », mais qui, dans un langage naturel, théologique, philosophique propre aux scientifiques, ont des significations différentes. Par la suite, nous allons accepter la prémisse suivante, formulée comme condition nécessaire : « Le langage naturel est à la base de tout type de langage ». Autrement dit, le langage naturel est le lieu commun de rencontre des langages scientifique, philosophique et théologique<sup>51</sup>. Il faut préciser dès le début, que l'analyse de la correspondance des sens au niveau de langages spécifiques est une activité complexe : logique, sémiotique et herméneutique ; elle peut trouver une analogie dans la traduction « traditionnelle » d'une langue à l'autre, seulement sur le plan d'une suggestion intuitive<sup>52</sup>. Est acceptée la prémisse qu'entre théologie, philosophie et science la communication est possible, au moins sur « le terrain » du langage commun, même si à la fin du dialogue sont clarifiées les limites ...de la communication transdisciplinaire. Au niveau de la communication sont considérées dans la présente analyse les possibilités d'une mise en correspondance pour « accorder » ou non certains sens

---

<sup>49</sup> *Tractatus* P 4.112

<sup>50</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Tel/Galimard, 1993. La traduction a été faite par Gilles Gaston-Granger. Désormais, pour les citations : *Tractatus* P (proposition) et numéro de la proposition (Ex. *Tractatus* P 4.01).

<sup>51</sup> Dans cette analyse nous ferons, avec différentes pondérations, une référence à quatre types particuliers de langages : le langage naturel, le langage théologique, le langage philosophique et le langage scientifique.

<sup>52</sup> Complémentairement, il y a d'autres perspectives pour aborder la correspondance des sens, comme ceux linguistiquement spécialisés, que nous n'avons pas pris en compte dans notre démarche.

d'un langage spécifique à un autre langage spécifique<sup>53</sup>. Ce qui est visé ici, c'est la théologie : d'un côté, le dialogue de la théologie avec la philosophie et la science et, de l'autre côté, l'explicitation des expressions théologiques spécialisées dans un langage commun.

Un exemple, peut-être le plus familier au niveau théologico-philosophique, est l'interprétation philosophique en partant de la théologie : dans le passage d'un langage théologique à un langage philosophique, toute interprétation philosophique nécessite avec priorité une activité de clarification et en même temps de différenciation des sens. Un autre exemple, complémentaire mais tout aussi important, est l'adaptation théologique de certains sens en partant de la philosophie, avec relevance pour la problématique existentielle théologique. De même, la re-signification théologique de certains sens philosophiques peut avoir une réelle valeur interprétative pour la théologie, valeur donnée par l'activité même de clarification conceptuelle qu'elle stimule à l'intérieur même du langage théologique spécifique.

### **3.1. La théologie et la frontière des « propositions qui montrent » (Une perspective logico-transcendantale du Tractatus)**

*Les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde. Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique. Nous sentons que, à supposer même que toutes les questions scientifiques possibles soient résolues, les problèmes de notre vie demeurent encore intacts. (...)*<sup>54</sup>

#### *Les racines existentielles du Tractatus*

Une partie des propositions du Tractatus (1921) ont été transcrites pendant la première guerre mondiale (1914–1918). Le temps dramatique pendant lequel les idées sont écrites sur papier laisse une empreinte sur la forme et le contenu

---

<sup>53</sup> « Les unités de langage » porteuses de sens peuvent être des mots, des propositions ou des textes entiers (évidemment toutes ces « unités » sont interconnectées entre elles, indifféremment d'une référence ponctuelle à une unité).

<sup>54</sup> Les affirmations se trouvent dans le Tractatus P 5.6; P 6.522; P 6.52.

de cette œuvre qui marquera en partie la philosophie du XXe siècle<sup>55</sup>. « La guerre » est un état existentiel d'exception face auquel la théologie n'est pas restée indifférente. D'un côté, le style aphoristique du *Tractatus* est dû aux conditions dans lesquelles il a été écrit. D'un autre côté, « l'état de guerre » semble avoir laissé son empreinte sur les dernières propositions de *Tractatus*, sur la partie non écrite de celui-ci : la religion, l'éthique, l'esthétique, la métaphysique, c'est-à-dire sur tout ce qui n'appartient pas au monde des faits, sur tout ce qui ne peut pas être *dit*, mais seulement *montré*. Wittgenstein a toujours considéré cette partie comme étant la plus importante. Le caractère anti-traditionnel du livre est spécifique au début du XXème siècle à Vienne, un non-conformisme retrouvé dans d'autres domaines différents. De même, le milieu où Wittgenstein a grandi et l'éducation libre qu'il a reçue constituent le contexte dont sont articulés la grande partie des problèmes abordés dans le *Tractatus*. Le *Tractatus* est un dialogue avec « le langage ».

Le langage naturel semble pouvoir être analysé et décomposé dans des propositions d'observation concernant le donné sensoriel (passées, présentes ou futures) avec lesquelles nous sommes familiarisés. Cette théorie est significative pour le contenu du *Tractatus*, car elle se préoccupe directement de la structure logique du langage naturel. D'un point de vue philosophique, dans le langage naturel chargé de conventions, des confusions peuvent apparaître car sa forme logique est cachée<sup>56</sup>. Mais, le langage naturel passe souvent au-delà de sa forme logique, il outrepassa les frontières de sa logique.

Par l'intermédiaire de la logique, il y a un essai de mise en correspondance du langage naturel avec un langage formel pour déceler sa structure logique. Le but est, d'un côté, de clarifier les pensées et la manière dans laquelle le langage naturel peut décrire correctement le monde des faits et, d'un autre côté, de voir comment le même langage naturel peut-il parler du bien, du beau, de

---

<sup>55</sup> « Ce livre ne sera peut-être compris que par qui aura déjà pensé lui-même les pensées qui s'y trouvent exprimées – ou du moins des pensées semblables. (...) Le livre tracera une frontière à l'acte de penser, – ou plutôt non pas à l'acte de penser, mais à l'expression des pensées (...). La frontière ne pourra donc être tracée que dans la langue, et ce qui est au-delà de cette frontière sera simplement dépourvu de sens. (...) » *Tractatus* – Avant-propos.

<sup>56</sup> « (...) la forme logique apparente de la proposition n'est pas nécessairement sa forme logique réelle. » *Tractatus* P 4.0031.

Dieu, de l'absolu. En partant de ces problèmes et des solutions qu'apporte Wittgenstein, cette analyse se propose de suggérer une réponse théologico-analytique à la question : quelles sont les frontières qui délimitent les langages formels, les langages sur les faits, de langages qui outrepassent les faits, tel qu'il est, en particulier et en partie, le langage théologique<sup>57</sup>.

*Tractatus Logico – Philosophicus* : « monde – logique – langage » ou « éthique » ?

Au niveau du *Tractatus*, la relation entre langage et monde est placée, d'un côté, dans un contexte kantien et, de l'autre, dans le contexte de l'empirisme logique. Décontextualiser unilatéralement le *Tractatus*, opter pour une interprétation exclusivement transcendantale ou exclusivement logico-empiriste, c'est perdre une partie de la complexité de son message philosophique, qui en dernière instance est de tracer des frontières aux langages et nous croyons que c'est aussi affirmer implicitement la légitimité de tous les langages et cela sans privilégier un langage ou un autre et sans qu'un langage n'ait le droit d'outrepasser ses frontières. Dans l'esprit de la dernière – et la plus célèbre – des propositions du *Tractatus*, les limites d'un langage sont aussi les limites de son expression : « *sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence.* »<sup>58</sup>

Wittgenstein dit : « *Le monde et la totalité des faits (...)* »<sup>59</sup> En suivant dans ce cas la ligne de l'analyse du paradoxe de Russell<sup>60</sup>, le monde comme totalité des faits (empiriques) n'est pas à son tour un fait (philosophiquement c'est un concept métaphysique). Ce qui est important dans cet exemple est le fait qu'on peut avoir un regard extérieur sur les faits, c'est-à-dire qu'il est possible de parler de l' « extérieur » des faits du monde – scientifique par exemple –, ce

---

<sup>57</sup> Dans ce cadre général, une question toute particulière est la suivante : « Comment est-ce qu'un langage théologique irrationnel est possible, respectivement comment est-ce qu'un langage théologique rationnel est possible ? ».

<sup>58</sup> *Tractatus* P 7.

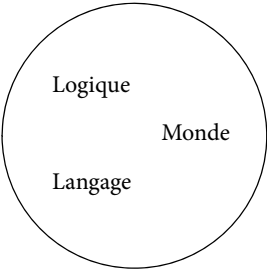
<sup>59</sup> *Tractatus* P 1.1.

<sup>60</sup> Le paradoxe de Russell montre que l'ensemble des ensembles n'est pas un ensemble. Ce paradoxe montre aussi les limites logiques du langage.

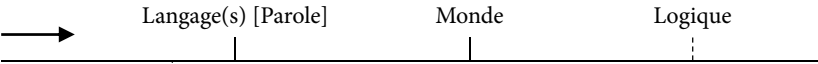


qui représente un autre type de discours que celui de l' « intérieur »<sup>61</sup>. Autrement dit, il est possible de parler du monde avec un langage différent de celui du monde. Ce qu'exprime le langage « extérieur » est autre chose que ce que peut exprimer le langage « intérieur » et, en même temps, le langage « extérieur » ne peut exprimer ce qu'exprime le langage « intérieur ». Les frontières du langage ne peuvent pas être transgressées. En d'autres termes, la science n'a pas une pertinence proprement théologique et ni la théologie une pertinence scientifique. À l'instar de telles immixtions, Wittgenstein propose la frontière du silence. Avec une référence stricte à la théologie, celle-ci peut parler moins au sujet des faits qu'au sujet des valeurs ou de leur sens existentiels.

La relation entre Langage, Logique et Monde n'est pas chez Wittgenstein une relation de type « linéaire » (au niveau de l'ordre : Monde, Logique, Langage, etc.), mais plutôt de type circulaire (exprimée de manière suggestive ci-dessous) :



Dans l'analyse théologique poursuivie, l'option de représentation est la suivante :



Dans la représentation il est suggéré qu'au commencement était le Verbe créateur du monde. Mais cet aspect purement théologique ne va pas être développé ici. Il y a des langages « sur » les faits du monde comme c'est le cas des

<sup>61</sup> Cet aspect n'est pas du tout problématique : *« les propositions sont des éclaircissements en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leur moyen – en passant sur elle – il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire rejeter l'échelle après y être monté.) »*, Tractatus P 6.54.

langages scientifiques. Il y a des langages « sur » les faits du monde comme c'est le cas du langage théologique. La logique apparaît comme une condition de fond des langages et du monde. La logique (langage vide de sens) est une condition nécessaire pour le langage pourvu de sens des sciences. Se pose alors la question : « Dans quelle mesure la logique est une condition nécessaire pour le langage dépourvu de sens de la théologie ? » La réponse de Wittgenstein dans le *Tractatus* apparaît comme tranchante : la logique n'est pas une condition nécessaire pour le langage théologique. La présente analyse essaie d'accréditer une autre réponse : il y a un langage théologique rationnel pour lequel la logique est une condition nécessaire. Par exemple, comme nous allons le montrer, il y a la possibilité d'analogies de langage suggestives, entre la théologie et la mathématique, qui ne peuvent pas enfreindre les règles de la logique. Pour qu'il n'y ait pas d'ambiguïté, il doit être requis l'affirmation catégorique du fait que la mathématique n'est un argument théologique en aucune direction. Elle ne démontre pas l'existence de Dieu, ne démontre rien sur Dieu, ne démontre rien du point de vue théologique. Mais, la mathématique peut être, comme nous allons le voir, une référence au niveau du langage, une source d'analogie dans la manière de s'exprimer théologiquement.

Comment est-il possible de parler de la réalité ? Le pont qui fait le lien entre le langage et la réalité est la *forme logique*. La structure du monde et la structure du langage se partagent une forme logique commune qui permet de parler des faits du monde. Si le monde est créé pour l'homme et si l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, il est possible de présupposer que le langage humain partage une forme logique commune non seulement avec les faits du monde, avec ce monde, mais aussi avec n'importe quel « monde » possible, réel ou transcendant. Même si le Royaume de Dieu n'est pas de ce monde, même si en grande partie il est difficile de parler du Royaume de Dieu, tout de même, dans la mesure où nous en parlons (avec des propositions pourvues de sens), en faisant référence à notre monde, il est nécessaire « d'utiliser » la même forme logique. Bien sûr, il s'agit des discours théologiques rationnels dont la forme logique constitue le pont qui fait le lien entre le langage théologique et « la réalité transcendante ». Ces appréciations ne sont pas dans l'esprit du *Tractatus*, mais nous croyons qu'elles peuvent être faites à partir de lui.

Même si la logique n'est pas une condition nécessaire pour la théologie, l'art et la philosophie, elle n'est pas exclue de l'expression de la théologie, de l'art ou de la philosophie. Le *Tractatus* lui-même est « logico-philosophicus » : *« Mes propositions (...) celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvus de sens, lorsque par leur moyen – en passant sur elles – il les a surmontées. (...) Il lui faut dépasser ces propositions pour voir correctement le monde. »*<sup>62</sup> Les propositions de la logique (ou de la mathématique), comme propositions dépourvues de sens, une fois chargées de signification factuelle, deviennent des propositions pourvues de sens. Mais, les propositions de la logique (ou même de la mathématique) si elles sont chargées de signification théologique deviennent des propositions dépourvues de sens. Rien ne peut empêcher de charger certaines propositions dépourvues de sens (formelles) avec d'autres significations que celles factuelles. Ceci n'est pas le problème de Wittgenstein. La différence est la suivante : les propositions de la logique sont contraignantes pour n'importe quel monde des faits, mais elles ne sont pas contraignantes pour un « monde » transcendant. Autrement dit : un discours rationnel sur les faits est obligatoire ; un discours rationnel sur Dieu est possible, mais il n'est pas obligatoire. Si la forme logique est une « frontière » (comprise comme délimitation et passage) pour le langage sur les faits (scientifique), elle ne l'est pas pour le langage théologique.

La logique en soi, ne dit rien sur le monde, sur les faits. Elle ne dit rien sur Dieu, sur le bien, sur le beau. Elle détermine « la forme » que prennent dans le langage les faits du monde. Il ne s'agit pas d'une « forme » ontologique, mais d'une « forme de langage » pour le sujet qui décrit les faits. Pareillement, un discours logico-théologique projette la forme logique sur l'univers du discours. Dans ce qu'il exprime, il ne sera pas étranger ou arbitraire à ce « monde », seulement si, tel qu'il est présupposé plus haut, ce monde a lui aussi une forme logique.

Pour Wittgenstein là où il y a langage, il y a la possibilité de l'exprimable, de même que de l'inexprimable. L'inexprimable signifie silence, qui est la limite ou la frontière du langage. Il n'est pas possible de parler sur Dieu sans générer des propositions dépourvues de sens. Il en est de même pour les propositions qui essaient de parler de l'éthique, de l'esthétique, du sens de la vie,

---

<sup>62</sup> *Tractatus* P 6.54.

de la nature du langage, de la logique, de la mathématique, de la structure du monde, car leurs préoccupations visent autre chose que les faits. Ceux-ci se *montrent* par la manière de se manifester. La foi, par exemple, se montre dans notre manière de se rapporter au monde : par rapport à ce qui est dans le monde et ce qui est au-delà de lui<sup>63</sup>. La distinction entre *dire* et *montrer* est capitale, car elle introduit aussi la distinction entre *les propositions pourvues de sens*, *les propositions dépourvues de sens* et *les propositions vides de sens*. Seules les propositions pourvues de sens parlent des faits du monde. Ce sont des propositions habituelles du langage naturel et des propositions des sciences. Toutes les propositions pourvues de sens essaient de nous dire comment est le monde, alors que sur l'existence du monde seules les propositions dépourvues de sens essaient d'en parler<sup>64</sup>.

### *Faits, logique, Dieu*

Dans le prolongement et à l'appui de ce qui vient d'être affirmé plus haut, il est important de constater que dans le *Tractatus Logico-Philosophicus* les thèmes de base : logique, langage, ontologique, éthique, Dieu, ne sont pas traités séparément mais ils alternent et se chevauchent. Donnons quelques exemples illustratifs.

Qu'est-ce qu'un « fait » ? Un fait est ce qui arrive, ce qui est contingent, qui peut être ou ne pas être. Un fait est un événement accidentel; il représente une

---

<sup>63</sup> « La saisie du monde **sub specie aeterni** est sa saisie comme totalité bornée. Le sentiment du monde comme totalité bornée est le Mystique. », *Tractatus* P 6.45. La traduction roumaine du *Tractatus* est la suivante : « La contemplation du monde **sub specie aeterni** est sa contemplation comme totalité bornée. Le sentiment du monde comme totalité bornée est le Mystique. »

<sup>64</sup> « Ce n'est pas **comment** est le monde qui est le Mystique, mais **qu'il soit**. », *Tractatus* P 6.44. De tels aspects, énoncés de manière brève dans le *Tractatus*, sont des thèmes capitaux dans les textes théologiques. Par exemple, dans le sens de la proposition citée, l'expression suprême du mystique dans l'Ancien Testament se trouve en Ex3,13–14 : « Moïse dit à Dieu : “Voici, je vais trouver les Israélites et je leur dis : le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous. Mais s'ils me disent : Quel est son nom ?, Que leur dirai-je ?” Dieu dit à Moïse : “Je suis celui qui est”. Et il dit : “Voici ce que tu diras aux Israélites : Je suis m'a envoyé vers vous.” »

façon d'être, mais pas de manière nécessaire<sup>65</sup>. Le monde est déterminé par des faits<sup>66</sup>. Toutes ces premières propositions du Tractatus sont en forte corrélation avec des propositions plus « éloignées » qui se trouvent vers la fin de ce livre: « (...) *Tout ce que nous voyons pourrait aussi être autre. Tout ce que, d'une manière générale, nous pouvons décrire, pourrait aussi être autre. (...)* »<sup>67</sup>

Quelle est la relation entre faits et logique? La logique est une condition de possibilité des faits, non pas au niveau ontologique, mais au niveau de la forme de leur transcription dans le langage<sup>68</sup>. Pour qu'il y ait un fait, par exemple dans le monde des sciences factuelles, il faut qu'il soit représenté dans l'espace logique<sup>69</sup>. Dans l'esprit de la philosophie analytique à laquelle nous nous référons, le Dieu de l'Ancien Testament ne fait pas partie de ce monde. Cela ne veut pas dire qu'il n'est pas possible de parler philosophiquement de l'« existence des faits » et de l'« existence de Dieu » à des niveaux ontologiques différents. Mais Jésus? Jésus-Homme est un fait, un fait dans l'espace logique dans le monde des faits, qui peut être pris dans une science comme l'histoire par exemple. Jésus-Dieu n'est pas un fait, car l'attribut de sa divinité le sort en dehors de l'espace logique de ce monde. Jésus-Dieu *se montre*. Cela ne veut pas dire qu'il est impossible de parler de Jésus-Dieu rationnellement (logique).

La différence est la suivante: il est nécessaire de parler rationnellement de Jésus-Homme (comme fait de ce monde), alors que ce n'est pas nécessaire dans le cas de Jésus-Dieu, mais il n'est pas exclu non plus<sup>70</sup>. Au niveau du langage, le problème de la théologie analytique se formule ainsi: comment faut-il parler de Jésus, Homme et Dieu<sup>71</sup>? Ce problème vise plus généralement, au niveau du

---

<sup>65</sup> « Ce qui a lieu, le fait, (...) », Tractatus P 2.

<sup>66</sup> « Le monde est tout ce qui a lieu. », Tractatus P 1. / « Le monde est la totalité des faits, (...) », Tractatus, P 1.1. / « Car la totalité des faits détermine ce qui a lieu, et aussi ce qui n'a pas lieu. », Tractatus P 1.12. / « Le monde se décompose en faits », Tractatus P 1.2.

<sup>67</sup> Tractatus P 5.634.

<sup>68</sup> « (...) La logique **est antérieure** à toute expérience – **que quelque chose est ainsi**. (...) », Tractatus P 5.552.

<sup>69</sup> « Les faits dans l'espace logique sont le monde. », Tractatus P 1.13.

<sup>70</sup> « Parler », veut dire ici, plus généralement, mettre dans un langage.

<sup>71</sup> « Dieu (...) a envoyé en effet son Fils, le Verbe éternel qui éclaire tous les hommes, pour qu'il demeurât parmi eux et leur fit connaître les secrets de Dieu. Jésus-Christ

langage théologique, les questions suivantes : Comment faut-il parler des faits de ce monde projetés dans un horizon spirituel chrétien ? La logique est-elle une condition nécessaire ou non ?

Quelle est la relation entre Dieu et la logique ? Dans une des propositions de la première partie de son livre, Wittgenstein affirme : « *On a dit que Dieu pouvait tout créer, sauf seulement ce qui contredirait aux lois de la logique. – en effet, nous ne pourrions pas dire à quoi ressemblerait un monde “illogique”.* »<sup>72</sup> Cette proposition suggère, à notre avis, l'interprétation – non pas dans le sens de l'affirmation des limites de Dieu – mais dans le sens d'une nécessaire composante logico-rationnelle du langage théologique sur le monde. Dans une proposition de la partie centrale du livre, en référence à la création divine et implicitement à Dieu, Wittgenstein dit : « *Si (Il, n.n.) crée un monde dans lequel certaines propositions sont vraies, il crée du même coup un monde dans lequel sont valables toutes leurs conséquences. (...)* »<sup>73</sup> Ainsi, une interprétation théologique possible est la suivante : Dieu crée pour l'homme la possibilité d'obtenir « la vérité » à partir de « la vérité ». La vérité est une condition nécessaire de la vérité. L'esprit humain est ainsi créé. C'est une des directions théologiques possibles pour interpréter la création de l'homme selon l'image et la ressemblance de Dieu. (Cette possibilité interprétative est suggérée ici uniquement comme étant plausible et pas plus.) En poursuivant, vers la fin du livre, Wittgenstein affirme : (Les hommes, n.n.) « (...) *se tiennent-ils devant les lois de la nature comme devant quelque chose d'intouchable, comme les Anciens devant Dieu et le Destin. (...) Cependant les Anciens ont assurément une idée plus claire en ce qu'ils reconnaissent une limitation, tandis que dans le système nouveau il doit sembler que tout est expliqué.* »<sup>74</sup> La nature avec ses lois apparaît à l'homme moderne comme quelque chose d'extérieur à lui, une « objectivité » située en dehors de lui, indépendante dans ses lois de l'homme et pourtant il en fait partie. Il n'y a de finalité ni dans la nature ni en dehors d'elle, il n'y a pas de but, sauf peut-être dans la limite d'une connaissance absolue vers laquelle tendent les sciences, comme si tout pouvait être explicable. Même si on s'en tient

---

*donc, le Verbe fait chair, “homme envoyé aux hommes, prononce les paroles de Dieu”*», Concile Vatican II, *Dei Verbum*, ch.I, 4.

<sup>72</sup> Tractatus P 3.031.

<sup>73</sup> Tractatus P 5.123.

<sup>74</sup> Tractatus P 6.372.

à cette seule proposition, il en résulte que si on peut formuler une analogie entre l'intangibilité de la nature (telle qu'elle apparaît à travers « les lois de la nature ») et Dieu, on ne peut pas confondre la nature et Dieu, au moins dans la perspective d'un sens théologique. Plus d'un théologien serait surpris d'une telle affirmation formulée philosophiquement comme celle-ci : « **Comment** est le monde, ceci est pour le Supérieur parfaitement indifférent. Dieu ne se révèle pas **dans** le monde. »<sup>75</sup> Les sciences factuelles s'occupent de répondre à la question : « **Comment** est le monde ? ». La description et l'explication scientifique des faits est un « comment » indépendant, neutre à tout sens tiré de valeurs ou existentiel intrinsèque aux faits. La physique et la biologie par exemple ne trouveront Dieu ni dans leurs recherches sur les faits, ni parmi ou dans les faits. L'auteur affirme : « *La théorie de Darwin n'a pas plus avoir avec la philosophie que n'importe quel autre hypothèse des sciences de la nature.* »<sup>76</sup> Dans une perspective philosophique-analytique, cet aspect est valable même pour la théologie, étant possible d'affirmer que la théorie darwinienne a aussi peu à faire avec la théologie que n'importe quelle hypothèse des sciences de la nature<sup>77</sup>. Cette perspective vise à séparer totalement les deux domaines, car elle est caractérisée par l'absence de tout lien entre le discours scientifique et le discours théologique. On attribue ainsi à chaque domaine une autonomie totale avec des discours distincts : l'observation du monde naturel pour la science, la foi et la morale pour la théologie. Stephen Jay Gould, qui enseigne la géologie, la biologie et l'histoire des sciences à l'Université de Harvard, prend une telle position : « *Pour résumer, quitte à me répéter un peu, la nasse de la science, son magistère, concerne le domaine empirique : en quoi consiste*

---

<sup>75</sup> Tractatus P 6.432.

<sup>76</sup> Tractatus P 4.1122.

<sup>77</sup> Dans l'esprit du Tractatus, la philosophie et la théologie sont sur le même plan : celui des propositions dépourvues de sens, des propositions qui *ne disent pas*, mais *montrant*. Ce que Wittgenstein affirme, en partie, en ce qui concerne la philosophie : « *la philosophie n'est pas une science de la nature. (Le mot "philosophie" doit signifier quelque chose qui est au-dessus ou au-dessous des sciences de la nature, mais pas à leur côté.)* », [Tractatus P 4.111], peut aussi bien être affirmé en ce qui concerne la théologie : la théologie n'est pas une des sciences de la nature ; le mot « théologie » doit signifier quelque chose qui est en dehors des sciences de la nature, non pas à leur côté.

*l'Univers (les faits) et pourquoi il fonctionne ainsi (la théorie). Le magistère de la religion s'attache, lui, aux significations ultimes et aux valeurs morales. Ces deux magistères n'empiètent pas l'un sur l'autre (...) la science étudie comment fonctionne le ciel, la religion comment faire pour le gagner. »*<sup>78</sup>

« *Ce n'est pas comment est le monde qui est le Mystique, mais qu'il soit.* »<sup>79</sup> : ce n'est pas la science – la description et l'explication scientifique – qui représente le grand mystère, mais l'existence du monde : le mystère de la Création Divine représente le mystique.

### *Le sens des faits et la Révélation de Dieu*

Du point de vue des valeurs ou des sens existentiels, toutes les propositions pourvues de sens (sur les faits) ont la même valeur ou, ce qui est la même chose, n'ont aucune valeur<sup>80</sup>. En référence stricte à la théologie, suite aux observations faites plus haut, il est possible d'affirmer que la théologie ne parle pas autant des faits que des valeurs ou des sens existentiels de ceux-ci. Les sens avec lesquels la théologie « charge » les faits tiennent de Dieu, de la Parole Révélée et non du fait en soi. Les sens théologiques des faits accidentels, relatifs, sont des horizons absolus de sens. En d'autres mots, pour souligner la différence il est possible de dire : les faits sont relatifs, les sens sont absolus. Wittgenstein est très explicite à ce sujet : « *Le sens du monde doit être en dehors de lui. Dans le monde, tout est comme il est, et tout arrive comme il arrive; il n'y a **en lui** aucune valeur – et s'il y en avait une elle serait sans valeur. S'il y a une valeur qui a de la valeur, elle doit être extérieure à tous ce qui arrive, et à tout état particulier. Car tout ce qui arrive et tout état particulier est accidentel. Ce qui le rend non accidentel ne peut être **dans** le monde, car ce serait retomber dans l'accident. Ce doit être hors du monde.* »<sup>81</sup>

Dans une perspective chrétienne, Dieu se révèle dans le monde. Que veut dire cette révélation ? « (...) *Il a plu à Dieu dans sa bonté et sa sagesse de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté. (...) Par cette révélation, le Dieu invisible (...) s'adresse aux hommes (...), il s'entretient avec*

---

<sup>78</sup> GOULD, Stephen Jay. *Et Dieu dit : « Que Darwin soit ! »*, Seuil, Paris, 2000, p. 19.

<sup>79</sup> Tractatus P 6. 44

<sup>80</sup> « *Toutes les propositions ont même valeur.* », Tractatus P 6.4.

<sup>81</sup> Tractatus P 6.41.



eux (...) Pareille économie de la Révélation comprend des actions et des paroles intimement liées entre elles, de sorte que les œuvres, accomplies par Dieu (...) attestent et corroborent le sens indiqués par les paroles, tandis que les paroles proclament les œuvres et éclairent le mystère qu'elles contiennent. »<sup>82</sup> « Dieu, qui crée et conserve toutes choses par le Verbe, donne aux hommes dans les choses créées un témoignage incessant sur lui-même. »<sup>83</sup> Les omissions dans le texte veulent seulement mettre en évidence le contexte de l'analyse envisagée.

Une fois que le monde a été créé, il existe, et l'intervention ou la présence de Dieu dans le monde n'est plus au niveau strict des faits. C'est une intervention au niveau du sens divin des faits.<sup>84</sup> Dans un langage analytique, on peut dire quelque chose sur Jésus-Homme, alors qu'on peut *monter* quelque chose sur Jésus-Dieu.<sup>85</sup> Que deviennent donc ce monde limité des faits ? Il devient un autre « monde ». C'est un monde où l'engagement de l'homme est plus que de l'ordre de la connaissance. Il y a ainsi, dans la proposition qui s'ensuit, la possibilité du dégagement d'un sens théologique complémentaire à celui de la

---

<sup>82</sup> Concile Vatican II, *Dei Verbum*, ch.I, 2.

<sup>83</sup> Concile Vatican II, *Dei Verbum*, ch.I, 3.

<sup>84</sup> « [...] tu ne laisses pas ton fidèle voir la fosse. » (Ps16, 10)

« [...] tu ne permettras pas que moi, ton fidèle, je pourrisse dans la tombe. » (Ac2, 27)

« Frères, il m'est permis de vous parler très clairement au sujet du patriarche David : il est mort, il a été enterré et sa tombe se trouve encore aujourd'hui chez nous. Mais il était prophète et il savait que Dieu lui avait promis avec serment que l'un de ses descendants lui succéderait comme roi. David a vu d'avance ce qui allait arriver ; il a donc parlé de la résurrection du Messie quand il a dit : "Il n'a pas été abandonné dans le monde des morts, et son corps n'a pas pourri dans la tombe. » (Ac2,29-31)

<sup>85</sup> Par exemple, quand Jésus parle du Royaume de Dieu ainsi – « Voici à quoi ressemble le Royaume des cieux : Un homme avait semé de la bonne semence dans son champ » (Mt13,24); « Le Royaume des cieux ressemble à une graine de moutarde qu'un homme a prise et semée dans son champ. » (Mt13,31); « Le Royaume des cieux ressemble au levain qu'une femme prend et mêle à une grande quantité de farine, si bien que toute la pâte lève. » (Mt13,33); « Le Royaume des cieux ressemble à un trésor caché dans un champ. » (Mt13,44); « Le Royaume des cieux ressemble encore à un marchand qui cherche de belles perles. » (Mt13,45); « Le Royaume des cieux ressemble encore à un filet qu'on a jeté dans le lac et qui attrape toutes sortes de poissons. » (Mt13,47) – Jésus montre le Royaume de Dieu.

proposition (du Tractatus) citée précédemment : « Si le bon ou le mauvais vouloir changent le monde, ils ne peuvent changer que les frontières du monde, non les faits;<sup>86</sup> (...) En bref, le monde doit alors devenir par là totalement autre. (...) Le monde de l'homme heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux. »<sup>87</sup> S'offre alors un champ interprétatif nouveau pour certaines propositions antérieures du Tractatus<sup>88</sup> : « Que le monde soit **mon** monde se montre en ceci que les frontières du langage (le seul langage que je comprenne) signifient les frontières de **mon** monde. »<sup>89</sup>; « Le monde et la vie ne font qu'un. »<sup>90</sup>; « Je suis mon monde. »<sup>91</sup>

*Les concepts de **forme** et de **structure**: une possible articulation entre le « monde » et le « Royaume de Dieu » ?*

Wittgenstein utilise le terme de « forme » de différentes manières dans le Tractatus<sup>92</sup>. Ce qui caractérise tous ses usages distincts est l'idée « d'invariance », de nécessité interne (opposée au contingent).

---

<sup>86</sup> Il est question du langage sensé. Plus précisément, l'intervention divine dans le monde n'est pas au niveau des changements des théories scientifiques factuelles. Dans cette intervention, ce ne sont pas « la physique », « la biologie », « la géologie », etc. qui sont échangées à l'intérieur d'elles, comme sciences.

<sup>87</sup> Tractatus P 6.43.

<sup>88</sup> Il faut préciser ici que l'ordre des propositions, strictement hiérarchisées par la numérotation, n'est pas si contraignant dans le Tractatus. Cet ouvrage n'a pas eu, dans son intention, d'être un ouvrage systématique : « Ce livre ne sera peut-être compris que par qui aura déjà pensé lui-même les pensées qui s'y trouvent exprimées – ou du moins des pensées semblables. Ce n'est donc point un ouvrage d'enseignement. Son but serait atteint s'il se trouverait quelqu'un qui, l'ayant lu et compris, en retirait du plaisir. », Tractatus, Avant-Propos.

<sup>89</sup> Tractatus, P 5.62.

<sup>90</sup> Tractatus, P 5.621.

<sup>91</sup> Tractatus, P 5.63.

<sup>92</sup> Forme générale; forme du fait; forme du monde; forme de l'objet; forme de la réalité; forme du sens; forme propositionnelle; forme logique; etc.

Au niveau ontologique, des Mondes aussi différents qu'ils soient peuvent être pensés unitairement car tant les mondes que la pensée qui les représentent ont quelque chose en commun : une « forme »<sup>93</sup>. Wittgenstein, sans faire un lien dans son texte entre la « forme ontologique » et la *forme logique*, passe directement de la première « forme », qui est plutôt suggérée dans ses propositions, à la deuxième, avec la précision que des objets différents ontologiquement peuvent « tomber » sous la même forme logique, autrement dit peuvent avoir une lecture rationnelle similaire. « *Deux objets de même forme logique – leurs propriétés externes mises à part – ne se différencient l'un de l'autre que parce qu'ils sont distincts.* »<sup>94</sup> Alors, s'il faut penser un monde transcendant comme celui du Royaume de Dieu, cela se fait en jetant sur lui le filet d'une « forme logique ». Et cela, même si la structure du « monde transcendant » et la structure du langage ne partageraient qu'une forme logique commune, cette forme qui ne permet pas de parler des faits de notre monde. Mais nous n'avons pas un autre mode rationnel de parler du Royaume de Dieu. Toute autre manière de transposer le Royaume de Dieu dans le langage est autre chose : est une manière du Royaume de Dieu de *se montrer* dans le langage<sup>95</sup>. Quelqu'un pourrait objecter que si le Royaume de Dieu, notre monde et notre langage ne partageaient pas la même forme logique, alors notre discours rationnel par rapport au Royaume de Dieu serait au fond arbitraire par rapport à « ceci » ou « cela » de ce Royaume. Il n'est pas dans notre intention de développer ce sujet ici. Nous voulons simplement dire que du point de vue philosophique cette objection est justifiée. Du point de vue théologique, au moins pour ceux qui ont la foi, l'idée que le Monde a été créé par Dieu, que l'homme a été créé selon l'image et la ressemblance de Dieu, que Jésus est venu parler dans ce monde-ci – dans le langage simple de ce monde – sur le Royaume de son Père, justifie l'opinion que autant l'Ancien que le Nouveau Testament, comme écrits inspirés, ne sont pas uniquement une grande métaphore. Ils, les écrits, partagent une logique commune.

---

<sup>93</sup> « Il est patent que, si différent du monde réel que soit conçu un monde, il faut qu'il ait quelque chose – une forme – en commun avec lui. », Tractatus P 2.022.

<sup>94</sup> Tractatus, P 2.0233.

<sup>95</sup> « Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique. », Tractatus P 6.522.

Il en est de même pour les faits chargés de sens<sup>96</sup>. Il faut reconnaître que nous vivons dans un monde plein de sens dans lequel, généralement, les sens ne « volent » pas librement, mais sont détachés des faits. Cet aspect ne sera pas traité ici. Nous retenons seulement cela : les faits, par leur nature, sont neutres au sens. Un langage sur les faits chargés de sens *montre*, mais il peut aussi bien *dire* quelque chose logiquement, cela dans la mesure où nous ne considérons pas une association, la nôtre, arbitraire des sens avec les faits. Dans ces cas, un sens ne doit pas entrer, pour ainsi dire, en contradiction avec le fait sur lequel il repose. Dans ces cas, la forme logique du fait est contraignante pour la forme logique du langage. Soit par exemple une photographie document. C'est une « proposition » sur un fait. Si l'on passe au-delà d'elle, par ce qu'on vit subjectivement, disons qu'elle reflète pour nous quelque chose d'immoral, alors c'est un « fait immoral ». Le chargement avec sens éthique lui permet de se *montrer* dans le langage. Mais, toute expression qui s'appuie sur le fait doit avoir une composante rationnelle, une composante dans laquelle la forme logique du fait doit se reconnaître. Un discours sur le fait immoral n'est évidemment pas un discours scientifique, mais il n'est pas non plus un discours comme si le fait n'existait pas. Pour résumer, parler logiquement des faits chargés de sens non seulement c'est possible, mais la plupart du temps c'est nécessaire. Prenons un dernier exemple suggestif dans ce contexte de l'analyse. Le syllogisme – « tous les hommes sont des êtres bipèdes. *X* est un homme, donc *X* est un être bipède. » (ces sont des propositions scientifiques de la biologie) – est valide. Ce raisonnement nous l'utilisons aussi quand on dit : « tous les hommes qui croient à la résurrection de Jésus Christ sont chrétiens. *Y* croit à la résurrection, donc *Y* est chrétien./Dieu pardonne les péchés de ceux qui croient en lui. *Y* croit en Dieu, donc Dieu lui pardonne les péchés. » (propositions théologiques du christianisme). Mais, il y a des situations, dans les expressions artistiques par exemple, où la logique peut être enfreinte sans que cela ne soit un problème, et malgré cela, les expressions artistiques peuvent *montrer* quelque chose, transmettre quelque chose. Des situations similaires se retrouvent dans les expressions théologiques. Ce sujet n'intéresse pas notre démarche.

---

<sup>96</sup> Tout au long de ce travail, il va s'ensuivre que « des faits pourvus de sens » sont des faits qui ont une certaine valeur : théologique, éthique, esthétique, etc.

Un aspect philosophique très important proposé par le Tractatus représente la distinction et implicitement la relation entre « forme » et « structure ». Wittgenstein formule clairement la relation : « *La forme est la possibilité de la structure.* »<sup>97</sup> En partant de cette affirmation, la suite va être une adaptation interprétative d'intérêt théologique. Un « fait théologique », un « phénomène théologique », peut être compris ou cerclé rationnellement seulement s'il a une telle structure. La forme logique d'un donné théologique existe seulement là où existe la possibilité d'une telle forme. Dieu pourra être reconnu rationnellement par l'homme dans la mesure où Dieu a ou laisse cette possibilité. Si l'homme est fait selon l'image et la ressemblance de Dieu, et si la raison est un trait spécifique de l'homme, il est plausible qu'il existe en partie une nature rationnelle en Dieu qui permet, toujours en partie, sa connaissance rationnelle. Ces aspects essaient d'articuler une certaine perspective métaphysico-théologique avec la logique du langage<sup>98</sup>.

*La relation des « objets théologiques » avec la forme logique du langage dans un discours théologique rationnel*

L'ontologie wittgensteinienne des objets et des *faits* suggèrent que les objets ne font pas partie de l'expérience, mais qu'ils sont des conditions de sa possibilité. Selon certains exégètes, le thème central du Tractatus est la possibilité de décrire les faits par le langage, la possibilité de représentation symbolique de la réalité<sup>99</sup>. La construction ontologique est subordonnée à la structure du langage. Une telle interprétation est possible que par la projection des objets wittgensteiniens dans un cadre kantien. Il y a aussi d'autres perspectives sur le thème central du Tractatus, par exemple le fait que le Tractatus est un « fait

---

<sup>97</sup> Tractatus P 2.033.

<sup>98</sup> Cet essai d'articulation est dans l'esprit du Tractatus : certains auteurs considèrent que Wittgenstein a écrit sa première partie du Tractatus suite à l'image qu'il avait à l'égard de la structure du langage, et qu'ainsi la vision ontologique esquissée par lui dans les premières propositions est finalement la conséquence de sa pensée sur la logique et le langage.

<sup>99</sup> GODDARD, Leonard; JUDGE, Brenda. "The Metaphysics of Wittgenstein's Tractatus" in *Australian Journal of Philosophy*, 1/June 1982, Melbourne.

éthique »<sup>100</sup>. La présupposition qui articule tout ce chapitre sur la théologie analytique est la suivante : si le langage théologique veut parler rationnellement dans son discours sur les « objets théologiques », alors ceux-ci doivent partager dans le contexte du respectif discours rationnel, la même forme logique avec le langage. La présupposition s'appuie, tel que nous l'avons dit plus haut, sur la création du monde par Dieu et sur la création de l'homme selon l'image et la ressemblance à Dieu.

Les « objets » sont des entités métaphysiques qui ont une forme logique que le langage peut cerner. Par cette extension, « les objets transcendants » peuvent rendre possible une connaissance scientifique, mais aussi un discours théologique rationnel. Le lieu de rencontre entre science et théologie dans cette perspective est seulement la forme logique commune des objets transcendants et du langage – scientifique pour la science, rationnel pour la théologie.

En ce qui concerne la relation des objets avec la forme logique, celle-là est une relation interne, et sera présentée sommairement par la suite dans ses lignes principales. Connaître un objet signifie déterminer toutes ses possibilités qui préexistent en lui, qui font partie de sa nature<sup>101</sup>. Un objet a une forme logique : « Deux objets de même forme logique – leurs propriétés externes mises à part – ne se différencient l'un de l'autre que parce qu'ils sont distincts. »<sup>102</sup> Au

---

<sup>100</sup> JANIK, Allan; TOULMIN. *Viena lui Wittgenstein*. București, Editions Humanitas, 1998.

<sup>101</sup> « (...) Si les choses peuvent se présenter dans des états de choses, cette possibilité doit être déjà inhérente à celles-ci. (...) nous ne pouvons absolument nous figurer des objets spatiaux en dehors de l'espace, des objets temporels en dehors du temps, de même ne pouvons-nous nous figurer **aucun** objet en dehors de la possibilité de sa connexion avec d'autres. », Tractatus P 2.0121; « Si je connais l'objet, je connais aussi l'ensemble de ses possibilités d'occurrence (...) (Chacune de ces possibilités doit être inhérente à la nature de cet objet.) Il n'est pas possible de trouver de surcroît une possibilité nouvelle. », Tractatus P 2.0123; « Pour connaître un objet, il ne me faut certes pas connaître ses propriétés externes – mais bien toutes ses propriétés internes. », Tractatus P 2.01231.

<sup>102</sup> Tractatus P 2.0233.

niveau du langage, à l'objet correspond un nom, dont il est sa signification<sup>103</sup>. Ontologiquement, l'objet apparaît seulement dans le cadre des relations possibles pour lui<sup>104</sup>. De manière correspondante, au niveau du langage, le nom apparaît seulement dans le contexte de certaines propositions.

La forme logique est « un lieu » dans l'espace logique. Pour Wittgenstein, il y a un espace des états des choses possibles et un espace logique dans lequel celles-ci sont représentées par les images<sup>105</sup>. Dans le *Tractatus*, les images construites sont celles des faits et l'image elle-même représente un état de choses possible dans l'espace logique<sup>106</sup>. Par l'extension qui se propose, il est possible de parler des faits chargés de sens (chargé de valeurs) et des « images des faits chargés de sens (chargé de valeurs) ». Ces images, dont le sens chargé de valeurs est principalement théologique, seront nommées « icônes »; il s'agit au fond de l'introduction d'une convention de langage. Ainsi les icônes seront considérées comme des possibilités dans l'espace logique. Il faut reconnaître, que de manière habituelle, il est largement accepté l'idée qu'au-delà de la mise en discussion philosophique, généralement les hommes parlent et communiquent rationnellement, et ce pas seulement lorsqu'ils parlent des faits.

#### *La perspective kantienne de la relation logique/langage/mondes possibles*

Plus probablement, la démarche wittgensteinienne du *Tractatus* n'est pas une version de l'épistémologie empiriste, mais une de type kantien par laquelle les objets, comme entités de nature transcendante, rendent possible l'expérience. Les objets ne font pas partie de l'expérience, ils sont des conditions de

---

<sup>103</sup> « *Le nom signifie l'objet. L'objet est sa signification (...).* », *Tractatus* P 3.203 est respectivement, « *Le nom est dans la proposition le représentant de l'objet.* », *Tractatus* P 3.22.

<sup>104</sup> « *(...) une connexion d'objets (entités, choses).* », *Tractatus* P 2.01.

<sup>105</sup> « *Chaque chose est, pour ainsi dire, dans un espace d'états de choses possibles. Cet espace, je puis me le figurer comme vide, mais non me figurer la chose sans l'espace.* », *Tractatus* P 2.013, respectivement, « *L'image présente la situation dans l'espace logique, la subsistance et la non-subsistance des états de choses.* », *Tractatus* P 2.11.

<sup>106</sup> « *Non nous faisons des images des faits.* », *Tractatus* P 2.1, respectivement « *L'image s'accorde ou non avec la réalité; elle est correcte ou incorrecte, vraie ou fausse.* », *Tractatus* P 2.202.

sa possibilité. Les objets ont une forme logique et le langage, par sa nature, peut surprendre cette forme logique. En conséquence, de manière principielle, dans la perspective de la *forme logique*, la logique est celle qui décide de ce qui peut être amené dans le langage; la nature « factuelle » ou « transcendante » des objets « pensés logiquement » est en dernière instance indifférente<sup>107</sup>. Il ne sera pas développé ici une analyse des propositions du *Tractatus* que dans la mesure où cela sera dans l'intérêt du présent travail. Ainsi, quand Wittgenstein affirme que les limites du monde (des faits) sont aussi les limites de la logique, plus probablement il a en vue les limites des formes logiques, des formes que les faits n'ont pas. Il est affirmé explicitement que la logique ne peut rien dire sur ce qui existe ou non dans le monde des faits<sup>108</sup>. Plus encore, le monde des faits est par sa nature « neutre » par rapport à la logique ou, cela revient au même, la logique est indépendante de sa validation ou de son invalidation par le monde des faits<sup>109</sup>. Cet aspect important laisse à la logique un horizon d'application qui passe au-delà du monde des faits, à condition qu'il y ait une forme logique dans cet horizon. Dans ce cadre analytique, le discours théologique rationnel est possible.

La lecture kantienne du *Tractatus* vise la forme plutôt que le contenu. Les syntagmes *forme de l'objet* et *forme logique* vont être utilisés pour chercher le lien entre le langage et ce qui peut être amené dans le langage, pour formuler la réponse à la question sur la possibilité de représentation symbolique dans le langage des entités (« objets ») qui ont une forme logique. Comment peut-on utiliser divers langages pour décrire différents objets qui se trouvent en lien les uns avec les autres ? La connaissance d'un objet est liée à la connaissance de ses possibilités de mettre en relation, possibilités associées nécessairement à la nature de l'objet. La même démarche a lieu au niveau du langage. Les noms

---

<sup>107</sup> « **L'application** de la logique décide quelles sont les propositions (...). Mais la logique doit être en contact avec son application. La logique et son application ne doivent donc pas empiéter l'une sur l'autre », *Tractatus* P. 5.557.

<sup>108</sup> « (...) Nous ne pouvons donc dire en logique: il y a ceci et ceci dans le monde, mais pas cela. (...) », *Tractatus* P. 5.61.

<sup>109</sup> « (...) les propositions logiques ne peuvent-elles être confirmées par l'expérience, pas plus que par l'expérience elles ne peuvent être réfutées. Non seulement une proposition de la logique ne peut être réfutée par aucune expérience possible, mais encore elle ne peut être confirmée par aucune. », *Tractatus* P. 6.1222.



prennent place dans la proposition en vertu de leur forme. La forme des noms détermine un de leur enchaînement possible qui doit coïncider avec un enchaînement des objets. La forme des objets représente ce qui est interne, nécessaire, interchangeable. De cette manière, il est possible de parler des propositions pourvues de sens comme images logiques des faits. « Les mondes logiques possibles » ont une structure commune déterminée par la forme logique. Tous ces « mondes possibles » sont possibles, sont représentables *seulement dans l'espace logique*. D'un côté, ce cadre qui peut être considéré de nature transcendante, permet de parler des faits du monde. Dans ce cadre transcendantal sont placés les concepts : a priori, nécessaire, interne, interchangeable. Chez Wittgenstein, ils tiennent exclusivement de la logique, dont il n'est possible de parler que par des propositions dépourvues de sens. Mais, d'un autre côté, ce qui tient exclusivement de la logique permet aussi un langage rationnel, dans les conditions déjà précisées, sur les images logiques des faits chargés de sens (existentiel, théologique, etc.) en particulier sur les icônes.

*La dimension transcendante des propositions vides de sens de la logique et de la mathématique : les conditions de possibilité du langage/du langage de la théologie rationnelle*

Wittgenstein affirme explicitement que la logique est transcendante, qu'elle est un cadre transcendantal de représentation du monde<sup>110</sup>. La pensée, définie par son contenu que sont les pensées, est logique<sup>111</sup>. Tout « monde », des faits, des icônes, etc. qui a des formes logiques, peut être décrit seulement en ayant dans la logique – en termes kantien – une des conditions de possibilité du langage.<sup>112</sup> La logique est en étroit lien avec toutes les formes de langage qui peuvent prendre dans le filet du langage des formes logiques (les langages

---

<sup>110</sup> « La logique n'est point une théorie, mais une image qui reflète le monde. La logique est transcendante. », Tractatus P 6.13.

<sup>111</sup> « Nous ne pouvons rien penser d'illogique, parce que nous devrions alors penser illogiquement. », Tractatus P 3.03.

<sup>112</sup> « On a dit que Dieu pouvait tout créer, sauf seulement ce qui contredirait aux lois de la logique. – En effet, nous ne pourrions pas **dire** à quoi ressemblerait un monde "illogique". », Tractatus P 3.031.

scientifiques, le langage naturel, le langage théologique rationnel, etc.): *Figurer dans le langage quelque chose de « contraire à la logique », on ne le peut pas plus que figurer en géométrie par ses coordonnées une figure qui contredirait aux lois de l'espace; ou donner les coordonnées d'un point qui n'existe pas.* »<sup>113</sup> La logique articule la structure du langage *in genere* et la structure de tout monde qui peut être pensé et décrit par le langage. Elle se montre dans le langage.

Les propositions de la logique ont leur propre critère formel de vérité qui doit être assuré. Elles sont des conditions nécessaires pour la description rationnelle des mondes à forme logique. Mais les propositions de la logique ne sont pas des conditions suffisantes pour la description de ces « mondes ». Les propositions sur ces mondes doivent satisfaire aussi à d'autres critères spécifiques de la vérité. Par exemple, les propositions scientifiques doivent satisfaire les critères d'une « vérité épistémologique », de correspondance empirique avec les faits; les propositions de la théologie rationnelle ne doivent pas enfreindre les « vérités de foi », etc.<sup>114</sup> Par exemple, une proposition mathématique est vide de sens, mais par le « chargement » des symboles mathématiques avec signification empirique (physique, biologique), la proposition devient une proposition pourvue de sens et seulement de cette manière elle peut parler des faits. La possibilité de signifiante factuelle des symboles mathématiques représente la possibilité d'une proposition mathématique vide de sens d'être une proposition pourvue de sens<sup>115</sup>. Plus encore, ce que nous voulons soutenir complémentaiement – nous le verrons par l'exemple mathématique illustratif de la deuxième partie de ce chapitre – est aussi la possibilité de la pertinence théologique de la mathématique. Ainsi, une proposition mathématique vide de sens devient par le « chargement » des symboles mathématiques avec signification théologique une proposition de théologie rationnelle.

---

<sup>113</sup> Tractatus P 3.032.

<sup>114</sup> « La marque particulière des propositions logiques est que l'on peut reconnaître sur le seul symbole qu'elles sont vraies, et ce fait clôt sur elle-même toute la philosophie de la logique. Et c'est de même un des faits les plus importants que la vérité ou la fausseté des propositions non logiques **ne** se laisse **pas** reconnaître sur la seule proposition. », Tractatus P 6.113.

<sup>115</sup> « Requérir la possibilité des signes simples, c'est requérir la détermination du sens. », Tractatus P 3.23.

Elle ne contrevient ni à la logique ni à la mathématique. La possibilité de signification théologique des symboles mathématiques représente la possibilité d'une proposition mathématique vide de sens d'être une proposition théologico-rationnelle. Une proposition mathématique chargée de significations théologiques est dans la terminologie wittgensteinienne une proposition dépourvue de sens. Cela ne veut pas dire qu'elle n'est pas rationnelle. Il s'agit de souligner à ce moment de l'exposé que la mathématique n'est aucunement « argument théologique ». Par exemple, elle n'est pas un argument ontologique en faveur de l'existence ou de l'inexistence de Dieu. La mathématique peut être un « support » rationnel du langage dans un sens qu'il s'agit de clarifier.

De cette manière, la logique (et éventuellement la mathématique) sont des conditions nécessaires pour les propositions des langages rationnels non formels, mais non pas des conditions suffisantes. La nature transcendantale de la logique et de la mathématique est limpide exprimée par Wittgenstein dans la proposition : « (...) *les propositions logiques ne peuvent-elles être confirmées par l'expérience, pas plus que par l'expérience elles ne peuvent être réfutées. Non seulement une proposition de la logique ne peut être réfutée par aucune expérience possible, mais encore elle ne peut être confirmée par aucune.* »<sup>116</sup> Le lien des propositions vides de sens du langage symbolique de la logique et de la mathématique, avec les propositions des langages rationnels, s'appuie principalement (avec quelques adaptations) sur la présupposition philosophique suivante : « *Les propositions logiques (...) présupposent que les noms ont une signification et les propositions élémentaires un sens : et c'est là leur connexion au monde. (...)* »<sup>117</sup> Il est possible de parler des « mondes avec des formes logiques » parce que le Langage et les Mondes ont en commun la même structure logique de relations entre les éléments constitutifs<sup>118</sup>.

---

<sup>116</sup> Tractatus P 6.1222. Cette proposition a été reprise dans ce contexte à cause de sa pertinence pour notre thème.

<sup>117</sup> Tractatus P 6.124.

<sup>118</sup> En ce sens l'exemple offert par Wittgenstein est fortement suggestif : « *Le disque de phonographe, la pensée musicale, la notation musicale, les ondes sonores sont tous, les uns par rapport aux autres, dans la même relation représentative interne que le monde et la langue. À tous est commune la structure logique. (...)* », Tractatus P 4.014.

*Des propositions pourvues de sens (sur les faits). Des propositions dépourvues de sens (de la théologie rationnelle)*

Dans la première partie se fera, strictement dans l'esprit du Tractatus, une caractérisation des propositions sur les faits, c'est-à-dire des propositions pourvues de sens.

Au niveau du Tractatus, on distingue trois types de propositions : les propositions pourvues de sens ; les propositions dépourvues de sens ; les propositions vides de sens. Les propositions pourvues de sens sont celles qui parlent des faits. Leur vérité ou leur fausseté dépend de la correspondance avec la réalité. S'il s'agit d'un état des choses qui n'existent pas en réalité, la proposition est fausse. Si l'état des choses existe, alors la proposition est vraie. La première catégorie des propositions représente une image logique des faits qu'ils décrivent, leur correspondance se réalisant en vertu de la forme logique commune. Tant les propositions élémentaires que les propositions composées sont des images des faits<sup>119</sup>.

Le langage naturel à une structure logique, mais cela est difficilement visible à cause des conventions. À cause de cela, à première vue, il est plus difficilement saisissable qu'une proposition est l'image logique d'un fait : *L'homme possède la capacité de construire des langues par le moyen desquelles tout sens peut être exprimé, sans qu'il ait une idée de ce que chaque mot signifie, ni comment il signifie. (...) Il est humainement impossible de se saisir immédiatement, à partir d'elle, de la logique de la langue. (...) Les conventions tacites nécessaires à la compréhension de la langue usuelle sont extraordinairement compliquées.* »<sup>120</sup> Une proposition n'exprime quelque chose sur les faits que dans la mesure où elle est une image de ceux-ci<sup>121</sup>. La proposition représente une

---

<sup>119</sup> « A première vue, la proposition – telle qu'elle est imprimée sur le papier, par exemple – ne paraît pas être une image de la réalité dont elle traite. Mais la notation musicale, à première vue, ne paraît pas être non plus une image de la musique, ni nos signes phonétiques (les lettres) une image des sons de notre langue. Et pourtant ces symbolismes se révèlent bien comme étant, même au sens usuel du mot, des images de ce qu'ils présentent. », Tractatus P 4.011.

<sup>120</sup> Tractatus P 4.002.

<sup>121</sup> Tractatus P 4.03.

combinaison possible de noms, de la même manière qu'un état des choses représente une combinaison possible des objets. Une proposition a du sens si elle partage une forme logique avec les objets dont elle parle. L'état des choses ou le fait peut exister ou non, sans que le sens de la proposition ne soit affecté. Le sens est indépendant de la valeur de vérité. Les signes sont utilisés comme projections des états des choses et ce qui est suivi est le sens propositionnel.<sup>122</sup> Ce qui est essentiel pour le sens d'une proposition sur les faits, pour qu'elle soit une proposition pourvue de sens (factuel), c'est qu'elle se réfère aux faits : *« Seuls des faits peuvent exprimer un sens, une classe de noms ne le peut pas. »*<sup>123</sup>

La proposition, la pensée, l'image partagent une forme logique commune qui nous permet de construire, d'une manière ou d'une autre, des images des faits. En ce sens, une telle proposition exprime une telle pensée qui est une image logique d'un fait. La relation entre ces éléments est une relation d'isomorphisme, d'identité structurale en forme logique (ou mathématique). Penser un état des choses, est la preuve qu'il est possible de se faire de lui une image logique (ou mathématique).

Dans la deuxième partie, il y aura, par analogie avec la première partie, une caractérisation des propositions de théologie rationnelle comme propositions dépourvues de sens.

Si elles parlent de faits, les propositions de la théologie rationnelle parlent de faits chargés de sens théologique ou parlent de « faits » qui ne sont pas de ce « monde ». La vérité ou la fausseté de ceux qui parlent de faits peut dépendre, plus ou moins nécessairement, de la correspondance des faits auxquels ils se réfèrent avec la réalité – une « vérité correspondance ». Mais, toutes ces propositions de théologie rationnelle doivent absolument satisfaire aux demandes de cohérence théologique – une « vérité cohérence » – et de manière obligatoire, ne pas entrer en contradiction avec les vérités de foi. Par exemple, si une proposition entre en conflit avec une vérité de foi, elle n'est pas acceptée théologiquement ou elle est, simplement, dite fausse du point de vue théologique. De même les propositions de théologie rationnelle pourraient être considérées comme des images logiques de ce qu'elles décrivent en vertu de la

---

<sup>122</sup> « Nous usons du signe (...) (sonore ou écrit, etc.) comme projection de la situation possible. La méthode de projection est la pensée du sens de la proposition. », Tractatus P 3.11.

<sup>123</sup> Tractatus P 3.142.

forme logique qu'elles *montrent*. Il n'est pas nécessaire pour ces propositions dépourvues de sens, de partager une forme logique commune avec la «réalité» qu'elles représentent – cela n'est pas exclu dans la perspective de la Création Divine à laquelle nous avons fait référence – mais elles peuvent représenter seulement un filet de lecture logico-rationnelle jeté sur «d'autres réalité»<sup>124</sup>.

Le langage théologique rationnel a une structure logique, mais celle-là est plus difficilement visible, d'une part à cause des conventions du langage naturel et, d'autre part à cause du contenu théologique des représentations. C'est pour cette raison, à première vue, qu'il est difficile de saisir le fait qu'une proposition de théologie rationnelle soit aussi une image logique. Dans cette perspective analytique interprétative des propositions de théologie rationnelle, la proposition suivante de Wittgenstein nous semble adéquate : *«l'homme possède la capacité de construire des langues par le moyen desquelles tout sens peut être exprimé, sans qu'il ait une idée de ce que chaque mot signifie, ni comment il signifie. (...) Il est humainement impossible de se saisir immédiatement, à partir d'elle, de la logique de la langue.»* (...)»<sup>125</sup> Une proposition de théologie rationnelle exprime quelque chose sur ce qu'elle représente seulement dans la mesure où elle est une image logique. La proposition de théologie rationnelle représente une combinaison possible des noms, de la même manière où ce qu'elle représente est une combinaison possible des «objets». Une proposition de théologie rationnelle peut avoir sens théologique même si elle ne partage pas – ontologiquement – une forme logique avec les objets dont elle parle, mais elle projette seulement *sur* eux une forme logique. En conséquence ce «quelque chose», représenté ainsi par des propositions, peut avoir ou non, en soi, une forme logique, sans que le sens de la proposition n'en soit affecté. Pour les propositions de théologie rationnelle, leur sens n'est pas indépendant de la cohérence avec les vérités de foi. C'est par cela qu'elles s'individualisent comme *propositions dépourvues de sens* et se différencient des propositions *pourvues*

---

<sup>124</sup> «A première vue, la proposition – telle qu'elle est imprimée sur le papier, par exemple – ne paraît pas être une image de la réalité dont elle traite. Mais la notation musicale, à première vue, ne paraît pas être non plus une image de la musique, ni nos signes phonétiques (les lettres) une image des sons de notre langue. Et pourtant ces symbolismes se révèlent bien comme étant, même au sens usuel du mot, des images de ce qu'ils présentent. », Tractatus P 4.011.

<sup>125</sup> Tractatus P 4.002.

*de sens*. La proposition, la pensée, l'icône ont une forme logique commune qui nous permet de construire, d'une manière ou d'une autre, des images logiques de ce qui se représente. Ainsi, une proposition de théologie rationnelle exprime une certaine pensée qui est une image logique d'un certain fait chargé de sens théologique, ou d'un certain « fait » qui n'est pas de ce « monde ». La relation entre ces éléments est une correspondance en forme logique (ou mathématique). Les penser, appuie le fait qu'il est possible de projeter une image logique (ou mathématique) *sur* elles. Wittgenstein dit : « *Nous usons du signe sensible (sonore ou écrit, etc.) (...) comme projection de la situation possible.* »<sup>126</sup> Dans le cas des propositions dépourvues de sens avec forme logique, telles que sont les propositions de théologie rationnelle, l'utilisation de la forme logique et du signe dans une relation inversée de projection est possible, c'est-à-dire qu'on peut « utiliser le signe (parlé ou écrit, etc.) comme projection sur ce que nous voulons représenter ». L'exemple ou l'étude de cas, qui sera présenté par la suite, sera aussi l'illustration d'une telle « projection inverse », en partant de la mathématique vers la théologie, sans enfreindre évidemment la logique et le langage mathématique.

Il y a certes des propositions dépourvues de sens de théologie, dans laquelle la forme logique n'est pas impliquée. À cause de telles propositions, pour se délimiter de celles-ci dans le cadre de la théologie, se justifie l'utilisation du syntagme : « propositions de théologie rationnelle ».

*Comment des propositions **vides de sens** de la mathématique peuvent devenir des propositions **dépourvues de sens** de la théologie rationnelle*

Par la suite, pour la simplicité d'expression, la formule « propositions théologiques » est à comprendre comme « proposition de théologie rationnelle ». De plus, pour l'éclaircissement des idées de ce paragraphe, les analogies entre les *propositions vides de sens (mathématiques)/propositions pourvues de sens (factuelles)* et, respectivement, les *propositions vides de sens (mathématiques)/propositions dépourvues de sens (théologiques)*, seront faites tout de suite par l'exposition des idées. La référence explicite dans le texte aux propositions du Tractatus sur les *propositions pourvues de sens* a ici une double motivation :

---

<sup>126</sup> Tractatus P 3.11.

d'un côté, nous voulons montrer que nous sommes conscients de l'esprit logico-philosophique du Tractatus en ce qui concerne la relation de la logique et de la mathématique avec le monde des faits et, de l'autre, présenter au mieux possible, dans l'horizon de l'interprétation théologique auquel il est fait référence, en partant du Tractatus, qu'elle est la possibilité de ces propositions dépourvues de sens rationnelles que sont les propositions théologiques.

Une proposition mathématique n'est pas une image des faits. Au premier regard, même une proposition mathématique chargée de signification empirique, comme l'est :  $s = v \cdot t$  ( $s$  – l'espace,  $v$  – la vitesse,  $t$  – le temps), ne semble être une image de la réalité physique dont elle veut traiter. Malgré cela, le langage des signes mathématiques, compris comme mots, renvoie à une image physique qu'il représente. Dit dans un cadre transcendantal, la condition de possibilité de la proposition pourvue de sens est donnée par la possibilité de représentation des objets par des signes<sup>127</sup>.

De même, dans les cas d'un discours théologique, une proposition mathématique n'est pas une image théologique. (Une proposition mathématique devient une image scientifique ou théologique seulement dans le cas où les symboles mathématiques sont chargés de signification empirique ou de signification théologique.) Le langage des signes mathématiques compris comme symboles signifiés théologiquement, envoie ainsi à une « image théologique » que ces symboles représentent.

Comment est-il possible que par l'intermédiaire des propositions mathématiques, la physique puisse parler du monde ? Premièrement, leur structure logique commune représente un invariant<sup>128</sup>. Deuxièmement, la possibilité de toutes les correspondances est donnée par la « logique de la représentation »<sup>129</sup>. Troisièmement, il y a une règle de correspondance, une « loi de la projection »<sup>130</sup>.

---

<sup>127</sup> « La possibilité de la proposition repose sur le principe de la position de signes comme représentants des objets. », Tractatus P 4.0312.

<sup>128</sup> Tractatus P 4.014.

<sup>129</sup> « La possibilité de toute métaphore, de toute capacité d'être image dans notre mode d'expression, repose sur la logique de la représentation. », Tractatus P 4.015.

<sup>130</sup> (Voir aussi P 4.014)

« Qu'il y ait une règle générale grâce à laquelle le musicien peut extraire la symphonie de la partition, et grâce à laquelle on peut extraire la symphonie des sillons du



Comment est-il possible que la théologie puisse parler de Dieu, par l'intermédiaire des propositions mathématiques<sup>131</sup>? D'un côté, cela est possible à cause de la structure logico-mathématique qu'elle projette dans le langage *sur* Dieu. D'un autre côté, cela est possible par l'acceptation des correspondances, des analogies. Dans ce cas, l'analogie de la représentation formelle fait qu'une proposition théologique est une image théologique de Dieu<sup>132</sup>.

La modélisation mathématique signifie, principal, la construction d'un modèle de la réalité avec signification physique, qui s'appuie sur un squelette de propositions mathématiques, modèle dont l'examen montre comment sont les choses du point de vue mathématique, si ses propositions pourvues de sens sont « vraies au niveau factuel » (du point de vue épistémologique, il est question d'une « vérité correspondance »)<sup>133</sup>. Il faut souligner le caractère transcendantal de la construction logico-mathématique du monde des faits.

L'application de la mathématique en théologie signifie principal, l'élaboration d'une « image mathématique » avec signification théologique basée sur un squelette de propositions mathématiques, image dont l'examen montre comment sont les choses du point de vue mathématique, si les propositions

---

*disque, et derechef, selon la première règle, retrouver la partition, c'est en cela que repose la similitude interne de ces figurations apparemment si différentes. Et cette règle est la loi de projection qui projette la symphonie dans la langue de la notation musicale. C'est la règle de traduction de la langue de la notation musicale dans la langue du disque. », Tractatus P 4.0141.*

<sup>131</sup> Dans la suite de ce paragraphe, la référence théologique est faite à Dieu. Cela, dans la perspective de l'étude de cas de la deuxième partie, qui va illustrer la position affirmée dans la première partie du chapitre. L'étude de cas se veut, dans l'esprit de la philosophie et de la théologie analytique: *un exemple éclaircissant* sur la possibilité et la légitimité du discours théologique rationnel. La signification de ces considérations et pourtant plus générale: « Comment est-il possible que par l'intermédiaire des propositions mathématiques, la théologie puisse parler tout de même du monde de Dieu ? ».

<sup>132</sup> « *La possibilité de toute métaphore, de toute capacité d'être image dans notre mode d'expression, repose sur la logique de la représentation. », Tractatus P 4.015.*

<sup>133</sup> « (...) *La proposition construit un monde au moyen d'un échafaudage logique (mathématique, n.n.), et c'est pourquoi l'on peut voir dans la proposition, quand elle est vraie, ce qu'il en est de tout ce qui est logique (mathématique, n.n.). (...) », Tractatus P 4.023.*

théologiques sont considérées « vraies » au niveau théologique (cohérence théologique; « vérités de foi »)<sup>134</sup>. Dans ce cas aussi, il faut souligner le caractère constructif transcendantal dans l'élaboration logico-mathématique de « l'image théologique ».

La forme logique ou mathématique, commune au langage naturel, scientifique, mathématique et de la réalité, qui nous permet de nous faire des images des faits – telles sont les équations mathématiques chargées de signification empirique –, des images dont les éléments se rapportent les unes aux autres, de la même manière que se rapportent les choses les unes aux autres, signifie une identité structurale au niveau de l'image et du fait. La possibilité de la structuration de l'image est nommée par Wittgenstein « la forme de la représentation »<sup>135</sup>. Plus précisément: « *La forme de représentation est la possibilité que les choses soient entre elles dans le même rapport que les éléments de l'image.* »<sup>136</sup> De plus: « (...) *l'image ne peut se placer en dehors de sa forme de figuration.* »<sup>137</sup> En interprétant, dans le sens d'une description mathématique des faits, la forme d'une équation est la possibilité qu'en réalité les choses soient rapportées les unes aux autres, de la même manière que les symboles sont corrélés mathématiquement en équation. De cette manière, un formalisme mathématique ou un autre, en d'autres mots **la mathématique**, peut décrire le monde<sup>138</sup>. Quelle que soit la forme d'une image, mathématique en particulier (et particulièrement dans le cadre mathématique, d'un type ou d'un autre), la forme de l'image, la forme logique et la forme de la réalité (du fait

---

<sup>134</sup> Tractatus P 4.023.

<sup>135</sup> « *Que les éléments de l'image soient entre eux dans un rapport déterminé présente ceci: que les choses sont entre elles dans ce rapport. Cette interdépendance des éléments de l'image, nommons-la sa structure, et la possibilité de cette interdépendance sa forme de représentation.* », Tractatus P 2.15.

<sup>136</sup> Tractatus P 2.151.

<sup>137</sup> Tractatus P 2.174.

<sup>138</sup> « *L'image est ainsi attachée à la réalité; elle va jusqu'à atteindre la réalité.* », Tractatus P 2.1511.

représenté) sont isomorphes<sup>139</sup>. En ce sens, Wittgenstein utilise une métaphore suggestive : « Elle (l'image n.n.) est comme une règle graduée appliquée à la réalité. »<sup>140</sup>

La forme mathématique commune du langage mathématique et théologique permet par une « projection inverse », c'est-à-dire en partant de la mathématique vers Dieu (projection sur Dieu) de faire une image – profondément humaine par la mathématique de la pensée – de Dieu. Dans le cas « de l'image théologique », les éléments ne se rapportent pas nécessairement les uns aux autres comme se rapportent les uns aux autres « ceux qui appartiennent à Dieu », dans la « réalité de Dieu ». En d'autres mots, le fait que les éléments de l'image se rapportent les uns aux autres d'une manière déterminée, ne signifie pas que « ceux qui appartiennent à Dieu » se rapportent les uns aux autres de cette manière déterminée. Il ne s'agit pas d'affirmer une identité structurale au niveau de « l'image de Dieu » et de « la réalité de Dieu », mais seulement d'une modalité de lecture mathématique-théologique de Dieu. Cette corrélation des éléments de l'image est sa structure, mais la possibilité d'une telle structure de l'image est seulement **une** « forme de représentation »<sup>141</sup>.

En mettant l'accent sur « la possibilité » comme éventualité, comme probabilité, la proposition : « La forme de représentation est la possibilité que les choses soient entre elles dans le même rapport que les éléments de l'image. »<sup>142</sup> est très suggestive. De plus, cette interprétation théologique est extrêmement pertinente pour le sens de la proposition : « Mais l'image ne peut se placer en dehors de sa forme de figuration. »<sup>143</sup> En interprétant par la suite « la description » de Dieu par la médiation du langage mathématique, la forme d'une proposition mathématique est **la possibilité** que dans la réalité les choses se rapportent les

---

<sup>139</sup> « Ce que toute image, quelle qu'en soit la forme, doit avoir en commun avec la réalité pour pouvoir proprement la représenter – correctement ou non – c'est la forme logique, c'est-à-dire la forme de la réalité. », Tractatus P 2.18.

<sup>140</sup> Tractatus P 2.1512.

<sup>141</sup> « Que les éléments de l'image soient entre eux dans un rapport déterminé présente ceci : que les choses sont entre elles dans ce rapport. Cette interdépendance des éléments de l'image, nommons-la sa structure, et la possibilité de cette interdépendance sa forme de représentation. », Tractatus P 2.15.

<sup>142</sup> Tractatus P 2.151.

<sup>143</sup> Tractatus P 2.174.

unes aux autres de la même manière que les symboles se rapportent mathématiquement dans la proposition. De cette manière, le langage mathématique peut **montrer** rationnellement – dans l'esprit wittgensteinien de *montrer*<sup>144</sup> – Dieu, peut affleurer, ou au moins s'approcher, de la réalité de Dieu<sup>145</sup>. Avec cette insistance sur le fait qu'il s'agit *seulement* d'un apport dans un langage rationnel théologique et *seulement* d'une possibilité ontologique (et non pas logique), il est possible d'affirmer : la forme d'une image mathématique et « la forme de Dieu »<sup>146</sup> représentent seulement une analogie, analogie qui rend possible un discours théologique rationnel. En paraphrasant la métaphore wittgensteinienne suivante : « Elle (l'image n.n.) est comme une règle graduée appliquée à la réalité. »<sup>147</sup>, cette analogie permet, à notre avis, de dire que : « l'image mathématique est un type d'unité de mesure du langage théologique rationnel appliquée sur Dieu ».

### *Image. Icône*

La majorité des considérations de ce paragraphe présente et représente une chaîne d'analogies.

Reprenons au début de ce paragraphe, ce qui a été dit dans le contexte antérieur, sur l'image et l'icône. La forme logique est « un lieu » dans l'espace logique, et dans l'espace logique se représente des images. Dans le *Tractatus* les images construites sont celles des faits, et l'image elle-même est une forme dans l'espace logique. Il a été proposé, par extension, l'analyse de la possibilité des certaines *images* des « faits chargés de sens (existentiel, théologique, etc.) ». Pour l'image, pour laquelle le sens est de nature théologique, il a été suggéré le terme d'« icône ». Ainsi, les icônes comme images seront considérées comme des possibilités dans l'espace logique. L'icône comme proposition théologique (de théologie rationnelle) a une forme logique et est une image logique du fait, qui a un sens théologique, qu'elle représente. De manière générale, une proposition théologique exprime une certaine pensée qui est

---

<sup>144</sup> « Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique. », *Tractatus* P 6.522.

<sup>145</sup> « L'image est ainsi attachée à la réalité; elle va jusqu'à atteindre la réalité. », *Tractatus* P 2.1511.

<sup>146</sup> Il va de soi, qu'il s'agit d'une forme projetée sur Dieu.

<sup>147</sup> *Tractatus* P 2.152.

l'image logique d'un certain fait chargé de sens théologique ou d'un certain « fait » qui n'est pas de ce « monde ». La relation entre ces éléments est une correspondance dans la forme logique par projection ou par analogie. Penser cela signifie qu'il est possible de projeter une image logique *sur* les icônes.

Par la suite, dans la perspective du Tractatus, sera proposée la construction de l'icône telle qu'elle est spécifique à la théologie. L'icône est, de manière générale, une proposition théologique sur des faits, c'est-à-dire une proposition sur des faits ayant une signification théologique. La forme de la représentation a une forme logique de telle sorte que l'icône est **aussi** une image logique<sup>148</sup>. La théologie par ses icônes *peut* représenter le monde dans l'horizon chrétien de Dieu<sup>149</sup>.

C'est à l'icône qu'appartient la relation de représentation, par exemple la structure commune du langage dans une analogie, ce qui fait d'elle une image théologique<sup>150</sup>. L'étude de cas sera ainsi une analogie dans lesquelles les propositions mathématiques deviendront des propositions théologiques. « L'image » qui en résulte *montrer a* une « image de Dieu », mais elle ne sera pas à proprement-dit une icône, car elle ne part pas des faits de ce monde<sup>151</sup>. Au contraire, Jésus Christ – Homme et Dieu – est en ce sens une icône.

Une fois de plus, pour plus de clarté, en ce qui concerne la signification des icônes, prenons un exemple suggestif. L'homme comme être biologique est un fait. Pour cet homme, considéré dans l'horizon chrétien « selon l'image et la ressemblance de Dieu », la *proposition* « l'homme est à l'image et à la ressemblance de Dieu » est une *icône*, car c'est un *fait de ce monde chargé de sens à valeur théologique*. Ainsi, l'icône est un modèle de l'homme, tel que le pense un chrétien<sup>152</sup>. La relation de représentation dans l'icône consiste en des corréloges logiques des symboles – dans les propositions, les symboles sont des

---

<sup>148</sup> « Si la forme de représentation est la forme logique, l'image est appelée image logique. », Tractatus P 2.181.

<sup>149</sup> « L'image logique peut représenter le monde. », Tractatus P 2.19.

<sup>150</sup> « (...) la relation représentative appartient donc aussi à l'image qu'elle constitue comme telle. », Tractatus P 2.1513.

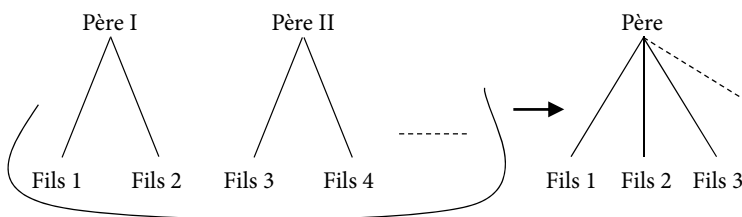
<sup>151</sup> Dans la proposition, les guillemets ont voulu souligner justement cet aspect.

<sup>152</sup> « La proposition est une image de la réalité. La proposition est un modèle de la réalité, telle que nous nous la figurons. », Tractatus P 4.01.

mots – qui projettent et qui se trouvent en correspondance avec les corrélations des éléments du fait (fait qui correspond à l'icône)<sup>153</sup>. Mais, l'icône est plus qu'un fait, et dans la perspective wittgensteinienne, **dans** son «sens théologique», ne se retrouve aucune forme logique! Alors, il est légitime de poser la question : est-ce que l'icône représente une image logique, au-delà de l'image logique du fait qui lui est associée? La suite fournira une réponse limitée, à travers un exemple, sans développer la recherche de cet aspect.

Supposons deux faits et les images logiques correspondantes : « Chaque homme a un père. », respectivement « Un père a plusieurs enfants. »<sup>154</sup>. Les deux propositions renvoient chacune à un fait. Prenons, dans une perspective chrétienne, la proposition/*icône* : « Tous les hommes ont le même père. » Cette proposition ne renvoie à aucun fait dans le sens des deux premières propositions<sup>155</sup>, mais elle s'appuie sur un fait au sens de celles-ci : la relation père-fils. L'image logique de l'icône est par analogie l'image logique du fait et tout discours théologique rationnel conservera par analogie cette image logique. Dans le cas contraire, le langage théologique finira par être d'un arbitraire absolu en rapport avec notre monde, le monde des faits au milieu desquels nous vivons.

Les images géométriques suivantes sont suggestives pour la possibilité d'application d'une forme commune de représentation :



<sup>153</sup> « La relation représentative consiste dans les correspondances des éléments de l'image et des choses. », Tractatus P 2.1514.

<sup>154</sup> En principe, en s'en tenant au fait, la proposition suivante est possible : « Tous les pères ont plusieurs enfants. » Bien sûr, avec les exceptions de rigueur, l'Ancien Testament est dans cet esprit généalogique.

<sup>155</sup> En s'en tenant au fait, la proposition : « Tous les hommes ont le même père. » n'est pas possible. (Dans un contexte chrétien, cela a été possible, après « la chute » par rapport avec les proto-pères.)

Ainsi, de cette manière et dans ce cas, par analogie, l'icône s'appuie sur une forme logique transcendante, un filet jeté pour attraper « la réalité théologique »<sup>156</sup>. Par analogie encore, pour être une description théologique, l'icône doit présupposer quelque chose en commun avec ce qu'elle représente<sup>157</sup>; autrement dit, dans l'icône et dans le « fait théologique » auquel elle réfère, doit exister quelque chose de concordants pour que l'icône représente ce « fait théologique »<sup>158</sup>. Une icône peut représenter une « réalité théologique » en projetant sur elle une forme qu'elle *croit* avoir de cette réalité<sup>159</sup>. L'icône a en commun, avec le « fait théologique » qu'elle représente, la forme logique de la représentation<sup>160</sup>. Il faut souligner, comme pour les faits, que dans ces représentations par les icônes il ne s'agit pas d'affirmations « ontologiques » sur l'existence du « fait théologique » en soi<sup>161</sup>. Les affirmations ontologiques ne peuvent être faites de l'intérieur de la logique, elles sont transcendantes<sup>162</sup>. L'icône représente un « fait théologique » possible dans un cadre logique, autrement dit un « fait théologique » possible d'être encadré logiquement<sup>163</sup>. Évidemment, toutes les « réalités théologiques » ne peuvent pas être logiquement représentables par les icônes. Une icône contient seulement la *possibilité* du « fait théologique » qu'elle représente<sup>164</sup>. Une icône peut être ou non adéquate

---

<sup>156</sup> « Ces correspondances sont pour ainsi dire les antennes des éléments de l'image, par le moyen desquelles celle-ci touche la réalité. », Tractatus P 2.1515.

<sup>157</sup> « Pour être une image, le fait doit avoir quelque chose en commun avec ce qu'il représente. », Tractatus P 2.16.

<sup>158</sup> « Dans l'image et dans le représenté quelque chose doit se retrouver identiquement, pour que l'une soit proprement l'image de l'autre. », Tractatus P 2.161.

<sup>159</sup> « L'image peut représenter toute réalité dont elle a la forme. (...) », Tractatus P 2.171.

<sup>160</sup> « L'image a en commun avec le représenté la forme logique de représentation. », Tractatus P 2.2.

<sup>161</sup> « (...) Nous ne pouvons donc dire en logique: il y a ceci et ceci dans le monde, mais pas cela. », Tractatus P 5.61.

<sup>162</sup> « (...) La logique est **antérieure** à toute expérience – que quelque chose est ainsi. (...) », Tractatus P 5.552; « (...) La logique et transcendante. », Tractatus P 6.13.

<sup>163</sup> « L'image figure une situation possible dans l'espace logique. », Tractatus P 2.202.

<sup>164</sup> « L'image contient la possibilité de la situation qu'elle figure. », Tractatus P 2.203.

à la représentation d'une certaines « réalité théologique »<sup>165</sup>. Une icône représente par sa forme spécifique de représentation, et cette forme de représentation ne dépend pas de son adéquation ou inadéquation au « fait théologique » représenté<sup>166</sup>. L'idée de base est que chaque icône a sa forme de représentation et que l'icône est une image théologique. Ce que représente l'icône est son sens théologique *associé* à un fait de notre monde<sup>167</sup>. Au niveau de l'église par exemple, la concordance, ou la non concordance d'une icône à une réalité théologique, s'établit par l'accord ou par le désaccord de la communauté théologique, quant à son sens de représentation et de respect des vérités de foi. À la suite de ce qui a été dit, une icône peut générer de nouveaux sens théologiques, mais pour établir leur acceptabilité, la représentation logique (en soi correcte) n'est pas suffisante pour garantir à l'icône une valeur théologique<sup>168</sup>. En conséquence, il est obligatoire que l'icône – plus généralement, le discours théologique rationnel – n'entre pas, d'une manière ou d'une autre, en conflit avec la théologie. Pareil au rapport de la logique avec la science, la logique et la théologie ne doivent pas empiéter l'une sur l'autre<sup>169</sup>. La logique (la raison) peut saisir une partie du « monde théologique », mais cela n'est pas un « argument ontologique » pour rien du « Monde de Dieu ». La logique ne peut passer au-delà de ce monde. La logique n'est une condition nécessaire du langage théologique que dans la mesure où celui-ci est rationnel et ne contrevient pas à l'esprit chrétien de la théologie. Ces considérations mettent fin à la chaîne des analogies annoncées en début du paragraphe.

---

<sup>165</sup> « *L'image s'accorde ou non avec la réalité; elle est correcte ou incorrecte, vraie ou fausse.* », Tractatus P 2.21.

<sup>166</sup> « *L'image figure ce qu'elle figure, indépendamment de sa vérité ou de sa fausseté, par la forme de représentation.* », Tractatus P 2.22.

<sup>167</sup> « *Ce que l'image figure est son sens.* », Tractatus P 2.221.

<sup>168</sup> « *À partir de la seule image, on ne peut reconnaître si elle est vraie ou fausse.* », Tractatus P 2.224.

<sup>169</sup> « (...) *Ce qui appartient à son application, la logique ne peut le présupposer. Il est clair que la logique ne saurait entrer en conflit avec son application. Mais la logique doit être en contact avec son application. La logique et son application ne doivent donc pas empiéter l'une sur l'autre.* », Tractatus P 5.557.



Voilà quelques traits conclusifs. Pour Wittgenstein « *l'Image est un fait.* »<sup>170</sup>, autrement dit, l'image « dit » quelque chose. Dans sa conception, les images se limitent seulement aux faits : la forme de la représentation en langage ne peut être représentée par une image<sup>171</sup>. La forme, dans laquelle une image représente, n'est pas à son tour une image, cette forme se *montre*. Il n'est pas possible d'utiliser le langage pour dire comment celle-ci peut construire, par des propositions, des images<sup>172</sup>. Il est impossible de dire de l'intérieur du langage comment « fonctionne » celui-ci : comment est-il un moyen, un instrument dans la description des faits ou de toute autre chose. *La proposition pourvue de sens* « dit » quelque chose sur les faits du monde, mais elle ne peut pas parler de sa forme logique (ou mathématique)<sup>173</sup>. La forme logique (mathématiques) se « montre » en langage dans la manière dont celui-ci est utilisé. Wittgenstein fait une distinction tranchante entre « dire » et « montrer ». De cette distinction dépendent toutes les considérations du *Tractatus*, de manière particulière celles qui concernent la logique, la mathématique, la philosophie, l'éthique, la religion, etc., et de manière générale, tout ce qui est transcendantal<sup>174</sup>. La forme logique des *propositions vides de sens* (propositions de la logique ou de la mathématique) se montre. De même, un « deuxième sens » – un « sens » qui passe au-delà des faits, au-delà de la signification factuelle – présent dans les *propositions dépourvues de sens* (par exemple dans les icônes), se montrent.

---

<sup>170</sup> *Tractatus* P 2.141.

<sup>171</sup> « *La proposition ne peut figurer la forme logique, elle en est le miroir. Ce qui se reflète dans la langue, celle-ci ne peut le figurer. Ce qui s'exprime dans la langue, nous ne pouvons par elle l'exprimer. La proposition montre la forme logique de la réalité. Elle l'indique.* », *Tractatus* P 2.172.

<sup>172</sup> « *Mais l'image ne peut se placer en dehors de sa forme de figuration.* », *Tractatus* P 2.174.

<sup>173</sup> « *La proposition peut figurer la totalité de la réalité, mais elle ne peut figurer ce qu'elle doit avoir de commun avec la réalité pour pouvoir figurer celle-ci : la forme logique. Pour pouvoir figurer la forme logique, il faudrait que nous puissions, avec la proposition, nous placer en dehors de la logique, c'est-à-dire en dehors du monde.* », *Tractatus* P 4.12.

<sup>174</sup> « *Ce qui **peut** être montré ne **peut** être dit.* », *Tractatus* P 4.1212.

Autrement dit, la foi, le bien, le beau, ce qui fait que la vie mérite d'être vécue, etc. ne sont pas du monde (ne sont pas dans les faits). La forme logique n'est pas représentée par le langage, elle se mire dans le langage: « *La proposition ne peut figurer la forme logique, elle en est le miroir. Ce qui se reflète dans la langue, celle-ci ne peut le figurer. Ce qui **s'exprime** dans la langue, **nous** ne pouvons par elle l'exprimer. La proposition **montre** la forme logique de la réalité. Elle l'indique.* »<sup>175</sup> Pour résumer: les propositions pourvues de sens sont des propositions sur les faits. Les propositions de la logique et de la mathématique sont des *propositions vides de sens*; la vérité et la fausseté de ces propositions ne dépendent pas des faits du monde, mais de la forme de la proposition. Par opposition à la valeur de vérité des propositions pourvues de sens, la valeur de vérité des propositions logiques et mathématiques peut être établie *a priori*. Les propositions de la logique et de la mathématique ne disent rien sur le monde, mais elles sont des conditions nécessaires pour les propositions pourvues de sens sur le monde. La possibilité des propositions pourvues de sens (sur les faits) s'appuie sur la possibilité de signification factuelle des signes<sup>176</sup>.

La perspective transcendantale de telles affirmations est évidente. Leur reformulation dans la perspective du langage théologique rationnel, par exemple celui des icônes, est utile pour la clarté de la présente analyse: les icônes ne peuvent pas et ne se proposent pas de représenter la forme logique qui est à leur base, celle-ci se mire en elles; cela fait, d'une manière générale, que les propositions théologiques peuvent être (aussi) rationnelles.

Par délimitation, la troisième catégorie des propositions sont les *propositions dépourvues de sens*, comme par exemple, les icônes, les propositions de la théologie rationnelle, en fait toutes les propositions théologiques. Wittgenstein, à la différence des deux autres types de propositions rappelées plus haut, n'attribue pas à celles-ci une valeur de vérité dans aucun des sens mentionnés plus haut (formelle ou de correspondance avec les faits). Pourtant, pour les propositions de théologie rationnelle, qui étaient en vue ici, le critère de la cohérence théologique et de la correspondance avec les vérités de foi peuvent représenter, tel qu'il a été suggéré, des critères de « vérité théologique ».

---

<sup>175</sup> Tractatus P 4.121.

<sup>176</sup> « Ce qui **peut** être montré **ne peut** être dit. », Tractatus P 4.1212.

Wittgenstein fait une distinction entre les propositions dépourvues de sens banales, des simples transgressions de la logique du langage commun, et les propositions dépourvues de sens de ce qui *se montre*<sup>177</sup>. Dans la prolongation de ces considérations concernant certaines des propositions dépourvues de sens, telles que celles théologiques, il est important de souligner que pour Wittgenstein celles-ci peuvent avoir une valeur humaine spéciale: «*Nous sentons que, à supposer même que toutes les questions scientifiques possibles soient résolues, les problèmes de notre vie demeurent encore intacts. (...)*»<sup>178</sup>

Des telles considérations ont conduit Wittgenstein à tracer certaines frontières, certaines limites dans le cadre du Langage. De tels problèmes et de tels essais de résolution, l'ont conduit à attribuer à la philosophie un rôle exclusivement éclaircissant. La philosophie est une activité de clarification des pensées, non pas une doctrine. Le résultat des activités philosophiques doit être l'analyse des conditions de clarification des propositions et non pas des propositions philosophiques proprement dites. La philosophie ne peut pas dépasser les limites du langage, elle doit garder les frontières et délimiter de l'intérieur le domaine des *propositions pourvues de sens, dépourvues de sens, vides de sens*<sup>179</sup>.

---

<sup>177</sup> «*Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique.*», Tractatus P 6.522.

<sup>178</sup> Tractatus P 6.52.

<sup>179</sup> À la fin de cette présentation du Tractatus, nous illustrons la réponse wittgensteinienne à la question: «*Qu'est-ce que la philosophie?*», en suggérant l'importance de la philosophie analytique pour la théologie. Voilà quelques propositions significatives en ce sens:

«*Toute philosophie est une "critique du langage". (...)*», Tractatus P 4.0031.

«*La philosophie n'est pas une science de la nature. (Le mot "philosophie" doit signifier quelque chose qui est au-dessus ou au-dessous des sciences de la nature, mais pas à leur côté.)*», Tractatus P 4.111.

«*Le but de la philosophie est la clarification logique des pensées. La philosophie n'est pas une théorie mais une activité. Une œuvre philosophique se compose essentiellement d'éclaircissements. Le résultat de la philosophie n'est pas de produire des "propositions philosophiques", mais de rendre claires les propositions.*

*La philosophie doit rendre claires, et nettement délimitées, les propositions qui autrement sont, pour ainsi dire, troubles et confuses.*», Tractatus P 4.112.

«*Elle doit marquer les frontières du pensable, et partant de l'impensable. Elle doit délimiter l'impensable de l'intérieur par le moyen du pensable.*», Tractatus P 4.114.

### 3.2. Langage mathématique/Langage théologique – la possibilité d'une analogie

« La possibilité de toute métaphore, de toute capacité d'être image dans  
notre mode d'expression, repose sur la logique de la représentation. »

Wittgenstein<sup>180</sup>

*Introduction. Sur l'analogie – une caractérisation préliminaire d'intérêt théologique*<sup>181</sup>

**Le concept de frontière.** Pour la simplicité dans la présentation, nous allons considérer seulement deux « différences ». Dans un contexte donné, la frontière *ne sépare pas*, elle unit *des différences*, étant « un pont » entre ces différences, un passage qui ne peut exister en dehors de ces différences, en existant uniquement par elles. La frontière – telle qu'elle sera entendue ici – n'est pas une « terre inconnue » dans le sens où elle n'appartiendrait à aucune des différences. Sa caractéristique fondamentale est qu'elle appartient à une des différences, tel qu'il est impossible d'exister sans prendre en considération l'autre différence, « la présence » de l'autre différence. Synthétiquement : la frontière appartient à une des différences, mais de par sa nature cette appartenance n'exclue pas l'autre différence. Le concept de frontière ainsi définit peut paraître abstrait, mais en réalité il n'en est pas ainsi, étant extrêmement utile et puissant dans une grande diversité d'analyses : au niveau du langage, au niveau interdisciplinaire, au niveau scientifique, au niveau œcuménique, au niveau anthropologique, au niveau éthique, etc.

---

« Elle signifiera l'indicible en figurant le dicible dans sa clarté. », Tractatus 4.115.

<sup>180</sup> Tractatus, P 4.015.

<sup>181</sup> Cette partie, concernant le concept mathématique de frontière en topologie, a été sujette d'une présentation à la conférence internationale *Dialogue between Science & Theology*, 6–11 novembre 2014 et a été publiée en : SAPLACAN, Călin. « Conditions for a Possible Dialogue between Theology and Science from the Perspective of the Concept of Frontier » in *Dialogo*, 1, November, 2014, p. 149–152. Voir à ce sujet : [www.dialogo-conf.com](http://www.dialogo-conf.com)

La signification de contenu de la frontière, telle que nous l'avons vue ici, peut être présentée par analogie avec le concept mathématique de frontière en topologie. Sera présentée par la suite – très succinctement et uniquement pour ce qui relève de notre intérêt pour caractériser la frontière dans cette présentation<sup>182</sup> – la « partie » mathématique de l'analogie. Soit  $\mathbb{R}$  – l'ensemble des nombres réels. Soit  $x_0 \in \mathbb{R}$ , ou  $x_0$  est un point/nombre de  $\mathbb{R}$ . On appelle un voisinage d'un point  $x_0$  pour tout sous-ensemble/partie  $V \subset \mathbb{R}$  de sorte que  $x_0 \in (a, b) \subset V$  où  $(a, b)$  est un intervalle ouvert de  $\mathbb{R}$ . Soit l'ensemble  $A$ ,  $A \subset \mathbb{R}$  et soit  $C_{\mathbb{R}}A$  la complémentaire de l'ensemble  $A$  par rapport à  $\mathbb{R}$  (l'ensemble des nombres réels):  $A \cap C_{\mathbb{R}}A = \emptyset$ . Dans ce contexte mathématique, *par définition* s'appelle *frontière du sous-ensemble  $A$*  (noté par  $\text{Fr}A$ ):

$$\text{Fr}A = \{x_0 | \forall V (x_0 \in V \wedge V \cap A \neq \emptyset \wedge V \cap C_{\mathbb{R}}A \neq \emptyset)\}.$$

Un élément  $x_0$  s'appelle point frontière du sous-ensemble  $A$ .  $x_0$  est un point frontière d'un sous-ensemble seulement si chaque voisinage de  $x_0$  contient au moins un point du sous-ensemble et au moins un point qui n'est pas du sous-ensemble. Voilà transcrite en mots la définition symbolique d'en haut: en topologie la frontière du sous-ensemble  $A$  de l'ensemble  $\mathbb{R}$  [ $A \subset \mathbb{R}$ ] (l'espace topologique  $\mathbb{R}$ ) est l'ensemble des points qui peuvent être “approchés” autant à partir du sous-ensemble  $A$  qu'à partir de l'extérieur du sous-ensemble  $A$ : « En topologie, la *frontière* d'un ensemble est constituée des points qui, de façon intuitive, sont “situés au bord” de cet ensemble, c'est-à-dire qui peuvent être “approchés” à la fois par l'intérieur et l'extérieur de cet ensemble. »<sup>183</sup>

Pour plus de clarté, nous allons reprendre les affirmations ci-dessus en appelant aux termes mathématiques de l'analogie. Dans un contexte donné  $\mathbb{R}$ , les différences sont  $A$  et  $C_{\mathbb{R}}A$ , différenciation soulignée par  $A \cap C_{\mathbb{R}}A = \emptyset$ . En partant de la définition de la frontière  $\text{Fr}$  nous observons, *dans ce cas*, qu'elle ne peut pas appartenir à une différence: • nous allons présupposer  $\text{Fr}A \in A$ ; ensuite  $A \cap C_{\mathbb{R}}A = \emptyset$  et n'apparaissent pas des contradictions. (Observation.

---

<sup>182</sup> Celle-ci est uniquement une analogie! Par exemple, en topologie il est possible que  $A = (-\infty, x_0)$ ,  $B = (x_0, \infty)$  et  $x_0 \in \text{Fr}A$ ,  $x_0 \in \text{Fr}B$  mais  $x_0 \notin A$  et  $x_0 \notin B$ ; un autre cas: l'intersection de la clôture de  $A$  avec la clôture de sa complémentaire  $C_{\mathbb{R}}A$ :  $\text{Fr}A = \bar{A} \cap \overline{C_{\mathbb{R}}A}$  avec  $\text{Fr}A \subset \bar{A}$  et  $\text{Fr}A \subset \overline{C_{\mathbb{R}}A}$ . Ces aspects n'appartiennent pas à nos cas.

<sup>183</sup> [http://fr.wikipedia.org/wiki/Fronti%C3%A8re\\_\(topologie\)](http://fr.wikipedia.org/wiki/Fronti%C3%A8re_(topologie))

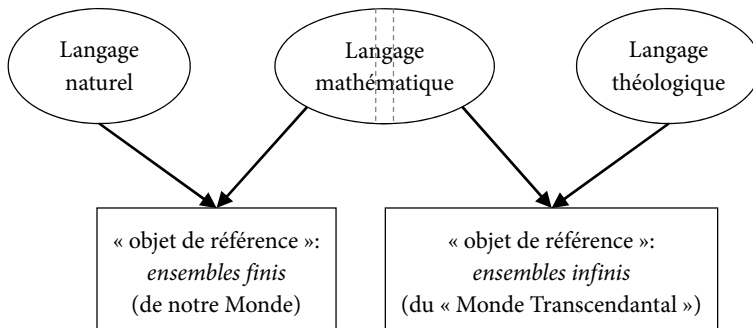
$\text{Fr}A \in A$  signifie, plus précisément mathématiquement, qu'il est question de l'ensemble des points qui se trouvent dans la fermeture/clôture de partie  $A$  mais qui n'appartiennent à l'intérieur de partie  $A$ . (En topologie, un *ensemble ouvert*, aussi appelé une *partie ouverte* ou, plus fréquemment, un *ouvert*, est un sous-ensemble d'un espace topologique qui ne contient aucun point de sa frontière. Dans un espace topologique, un *fermé* est un sous-ensemble dont le complémentaire est un "ouvert"); •• présupposons que  $\text{Fr}A \notin A$ ; étant donné la définition de la notion  $C_{\mathbb{R}}A$ , obligatoirement  $\text{Fr}A \in C_{\mathbb{R}}A$ ; ensuite  $A \cap C_{\mathbb{R}}A = \emptyset$  et n'apparaissent pas contradictions. Par la suite la frontière appartient à une des différences. Arbitrairement présupposons que  $\text{Fr}A \in A$ . En partant de la définition de la frontière  $\text{Fr}A$  nous observons que celle-ci ne peut pas être formée des points intérieurs de l'ensemble  $A$  car dans ce cas on peut trouver un voisinage  $V^* \subset A$  tel que  $V^* \cap C_{\mathbb{R}}A = \emptyset$  ce qui contredit la définition. En conséquence, par sa nature, la frontière ne peut appartenir à une des différences et exclure l'autre différence. Ainsi, nous avons illustré, clarifié, explicité synthétiquement les caractéristiques de la frontière: la frontière appartient à une des différences, mais par sa nature elle ne peut exclure aucune des différences.

Les intentions analytiques de clarification théologique laissent un espace libre aux analogies et aux interprétations par l'analogie, à condition d'une formulation explicite des limites de significations théologiques possibles en référence à une certaine analogie. L'analogie proposée a une référence formelle mathématique simple, et elle est en correspondance avec le langage naturel. L'analogie est au niveau de la « forme mathématique – en correspondance avec la « forme logique » du Tractatus » – une analogie de langage. La forme mathématique est la *fonction* et les langages sont: *le langage naturel, le langage mathématique, le langage théologique*.

Cette analyse débute avec une caractérisation de l'**analogie** dans la perspective de l'intérêt pour les propositions qui partent du langage mathématique – et ayant comme repère le langage naturel – peuvent aboutir finalement à des expressions théologiques rationnelles. L'analogie représente, linguistiquement d'un côté, une possibilité d'expression neuve, et de l'autre côté, une identité au niveau de la forme logique (mathématique) sur laquelle s'appuient les différentes expressions. L'analogie conserve la forme logique – dans notre cas la forme mathématique de la représentation – mais change les mots et le sens

des propositions, pour se retrouver finalement dans un contexte théologique. L'analogie s'appuie sur les équivalences entre des mots différents qui peuvent être substitués les uns par les autres, sans que la forme de représentation ne change. Le point de départ est le langage naturel, la langue parlée, et l'objectif visé est la possibilité d'un langage théologique rationnel.

La suite présentera les principales caractéristiques de l'analogie, à travers l'étude de cas qui suit. L'analogie se fait en deux étapes. La première étape est : langage naturel/langage mathématique, où s'imposent deux exigences : identité dans la représentation et différence dans l'expression. La deuxième étape est : langage naturel/langage théologique, où s'imposent les mêmes exigences : identité dans la représentation et différence dans l'expression. Ce qui différencie les deux analogies ce sont « les objets de référence ». Dans le cadre du langage mathématique, en gardant les mêmes expressions, le passage d'un type particulier d'« objets » : les ensembles finis, à un autre type particulier d'« objets » : les ensembles infinis, n'est pas problématique ; la forme mathématique de représentation reste identique.

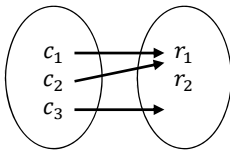


Dans ce texte, et dans la perspective des intérêts de l'analyse proposée, la *référence* est considérée comme une relation entre deux entités : une « entité linguistique » et une « entité objectale » dont la nature ontologique sera précisée à chaque fois. Dans une première étape, les objets et les relations mathématiques (ensembles, fonctions) seront mises en correspondance avec les objets et les relations de notre monde (des faits). Dans une deuxième étape, les mêmes objets et relations mathématiques seront mises en correspondance avec les objets et les relations théologiques (Dieu).

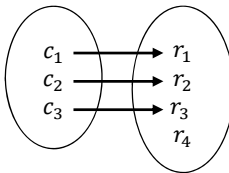
*Études de cas. Une perspective théologico-analytique de langage: l'analogie langage mathématique/langage théologique*

Première analogie: langage naturel/langage mathématique

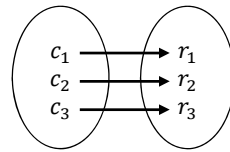
Soit la suivante description dans un langage naturel. Il y a un groupe de fidèles qui prient et un livre de prières à partir duquel ils prient. Est requise la condition, pour que d'un côté, tous les fidèles prient, et de l'autre côté, qu'un seul fidèle prie seulement avec une prière. (Évidemment, un fidèle ne peut prier sur le moment qu'une seule prière, et que deux ou plusieurs fidèles peuvent prier la même prière.) Prenons les représentations suivantes qui couvrent en images, intuitivement, les principaux rapports de prière:



(R.1.)



(R.2.)



(R.3.)

Décrivons en langage naturel les situations que les représentations ci-dessus illustrent.

(R.1.) Sont proposées deux prières et il y a trois fidèles qui prient deux prières différentes. Deux fidèles prient la même prière et un fidèle prie une prière différente. Il est à noter qu'il y a moins de prières différentes que de fidèles.

(R.2.) Sont proposées quatre prières et il y a trois fidèles. Chaque fidèle prie une prière différente. Donc, reste une prière proposée qui n'est pas invoquée. Il est à noter que le nombre de prières dépasse celui des fidèles.

(R.3.) Sont proposées trois prières et il y a trois fidèles. Chaque fidèle prie une prière, chacun une prière différente. Il est à noter qu'il y a le même nombre de fidèles que de prières différentes proposées.

Les trois situations décrites permettent, de manière naturelle, de faire l'affirmation suivante: « Il est dit qu'il y a autant de prières différentes proposées qu'il y a de fidèles, si le nombre de prières n'est pas plus petit que le nombre



de fidèles et qu'en même temps, le nombre de prières n'est pas plus grand que le nombre de fidèles.»

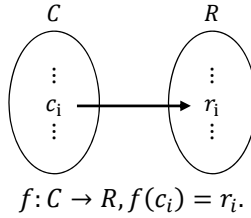
En comparant les représentations (R.1.), (R.2.) et (R.3.), il est à noter que, d'un côté, s'il y a la possibilité que n'importe quels des deux fidèles différents prient des prières différentes, alors certainement le nombre des prières n'est pas moindre que le nombre des fidèles, autrement dit le nombre de prières n'est pas plus petit que le nombre des fidèles. D'un autre côté, il est à noter que si une prière proposée est dite au moins par un fidèle, il n'y a pas plus de prières que de fidèles; en d'autres mots, au lieu de dire que chaque prière est la prière d'un fidèle, il peut être dit que le nombre de prières n'est pas plus grand que le nombre de fidèles. Ces observations nous permettent de faire tout naturellement l'affirmation suivante: « Il est dit que le nombre de prières est égal au nombre de fidèles, si n'importent quels des fidèles différents prient des prières différentes et si n'importe quelle prière est dite par un fidèle. »

Toutes ces expressions sont faites dans un langage naturel et représentent un ensemble de conditions qui concernent deux groupes, dont il est possible de dire qu'ils ont le même nombre d'« objets » (le nombre de fidèles et respectivement, le nombre de prières). La description faite est, au fond, une explicitation au niveau du sens commun de certaines évidences de la vie courante. Dans les descriptions ci-dessus, tous les mots et les propositions ont des significations claires et ne passent pas, dans les situations précisées, au-delà des limites d'une compréhension quotidienne.

À partir de ces descriptions en langage naturel seront construites par la suite, dans un langage formel mathématique, quelques expressions, et seront analysées les conséquences.<sup>184</sup> Le groupe de fidèles sera désigné mathématiquement par « l'ensemble  $C$  », et le groupe de prières par « l'ensemble  $R$  ». Le fait dans l'église, c'est-à-dire qu'un certain fidèle, désigné mathématiquement par le symbole ci appartenant à l'ensemble  $C$ , prie une seule prière  $r_i$  de l'ensemble  $R$ , sera nommé mathématiquement « fonction » et sera représenté ainsi:

---

<sup>184</sup> Est présupposée la préexistence d'un vocabulaire mathématique minimal à l'aide duquel les expressions peuvent être construites dans un langage mathématique.



Pour être conséquent à l'intention initiale, celle de présenter des analogies similaires comme forme logique (ici mathématique) de la représentation, mais différentes comme langage, est nommée « fonction » l'expression : « la relation fidèle  $\rightarrow$  prière ». Il n'y a pas de difficultés de construction de l'analogie. Il y a des relations pour lesquelles nous avons des mots différents, dans des langages différents. Au-delà des mots, sera faite entre les représentations. Ces détails ne seront pas précisés à chaque fois. Il n'y a pas, en dernière instance, une exigence *formelle* pour garder la logique de la représentation. Pour plus de clarté, simplicité et suggestivité, l'expression sera la plus naturelle possible. De plus, les objets de référence : les groupes de fidèles et de prières, respectivement les ensembles, sont finis et envoient directement à notre monde fini.

Ce qui suit n'est qu'un simple changement de langage. Dire que deux fidèles différents prient des prières différentes, et implicitement qu'il n'y a pas moins de prières que de fidèles, revient à dire en mathématiques que « la fonction  $f$  est injective ». En utilisant des symboles mathématiques, cela s'écrit :  $c_i \neq c_j \Rightarrow f(c_i) \neq f(c_j)$  ou  $c_i \neq c_j \Rightarrow r_i \neq r_j$ . (En langage ordinaire : « Pierre et Jean prient des prières différentes. » ou, en mettant la forme logique en évidence : « Si Pierre et Jean prient, alors ils prient des prières différentes. » Il est évident qu'au niveau du langage naturel les deux propositions disent la même chose et renvoient au même fait d'église.)

Dire, qu'à un certain moment, chaque prière est dite par un fidèle, et implicitement qu'il n'y a pas plus de prières proposées que de croyants, revient à dire mathématiquement que « la fonction  $f$  est surjective ». Formellement cela s'écrit :  $\forall r_i \in R, \exists c_i \in C$  de sorte que  $f(c_i) = r_i$  (en soulignant encore une fois que cela n'est que l'expression mathématique, qui n'est qu'une autre lecture de la proposition formulée plus haut dans un langage naturel). Dans un langage ordinaire : « Pour toute prière proposée à la liturgie, il y a au moins un fidèle dans l'église pour la dire. »

Affirmer que le nombre de fidèles est égal au nombre de prières proposées, revient à dire qu'il y a une correspondance 'fidèles  $\leftrightarrow$  prières' d'un à un, ou que « la fonction  $f$  est bijective » (c'est-à-dire, et injective et surjective). Dans un langage ordinaire, il est possible de dire: « tous les fidèles disent des prières différentes et il n'y a pas de prière proposée qui ne soit pas dite par un fidèle. »

Une autre description, en langage naturel, au niveau du sens commun, est la suivante. Parmi les fidèles qui prient il y a des hommes et des femmes. Tout naturellement il est possible de dire que le groupe des hommes est compris dans le groupe des fidèles qui prient, et qu'à côté des hommes, dans le groupe des fidèles, il y a aussi des femmes. Ainsi, dire que dans l'ensemble des fidèles  $C$ , à côté des hommes (l'ensemble  $B$ ), il y a aussi des femmes (l'ensemble  $F$ ) qui prient, revient à dire que l'ensemble  $B$  est strictement inclus dans l'ensemble  $C$ . Formellement cela s'écrit:  $B \subset C \Leftrightarrow \forall b_i \in B \Rightarrow b_i \in C$  et  $\exists f_j \in C, f_j \notin B$  (ce qui, encore une fois, n'est qu'une expression mathématique, une lecture spécifique de la proposition formulée plus haut en langage naturel). Dans un langage commun, il est possible de dire: « Tout homme qui est dans l'église est fidèle, mais il y a dans l'église des fidèles qui ne sont pas des hommes (des fidèles femmes). »

Si, par exemple, tous les fidèles qui prient sont de la même église, et si tous les fidèles de cette église sont justement ceux qui prient, il est naturel de dire que les deux groupes de fidèles sont un seul et même groupe de fidèles.<sup>185</sup> En partant du langage naturel, il est dit que deux ensembles  $M$  et  $N$  sont égaux, formellement  $M = N$ , s'ils sont formés des mêmes éléments. Étant donné que des fois cela n'est pas évident dès le début, l'égalité des ensembles est prouvée par l'équivalence formelle:  $M = N \Leftrightarrow M \subseteq N$  et  $N \subseteq M$  ce qui revient à affirmer, naturellement, que tous les éléments de l'ensemble  $M$  se trouvent parmi les éléments de l'ensemble  $N$ , et tous les éléments de l'ensemble  $N$  se trouvent parmi les éléments de l'ensemble  $M$ .

Tel qu'il résulte de cette construction, dans cette première étape, il y a des différences d'expression et d'identité dans la représentation. Dans l'analogie, il

---

<sup>185</sup> Il y a des variations de langage naturel qui peuvent exprimer la même chose, mais d'une manière plus suggestive pour la construction formelle: „ Tous les fidèles qui prient sont *parmi* les fidèles dans l'église et tous les fidèles dans l'église sont *parmi* ceux qui prient; il est naturel de dire, que les deux groupes sont en fait un seul et même groupe de fidèles. »

s'agit de la même logique de la représentation. Voilà, résumées les expressions construites dans un langage formel, avec la précision que « les mots et les propositions » sont représentés dans un langage mathématique et les sens sont ceux du langage naturel de référence<sup>186</sup>:

- Ensemble:  $C, R, B, F, M, N$  / [*groupe de fidèles; livre de prières*]
- Fonction:  $f: C \rightarrow R, f(c_i) = r_i$  / [*relation fidèles – prière*]
- Fonction injective:  $c_i \neq c_j \Rightarrow f(c_i) \neq f(c_j)$  / [*fidèles différents qui prient avec des prières différentes*]
- Fonction surjective:  $\forall r_i \in R, \exists c_i \in C, f(c_i) = r_i$  / [*toute prière est dite (au moins) par un fidèle*]
- Fonction bijective: injective et surjective /  
[*les fidèles disent des prières différentes, chaque prière est dite par quelqu'un*]
- Inclusion stricte:  $B \subset C \Leftrightarrow \forall b_i \in B \Rightarrow b_i \in C, \exists f_j \in C, f_j \notin B.$  /  
[*dans l'Eglise, à côté des hommes, il y aussi des femmes*]
- Ensembles égaux:  $M = N \Leftrightarrow M \subseteq N \text{ et } N \subseteq M$  / [*les fidèles sont des hommes d'église et les hommes d'église sont les fidèles*]

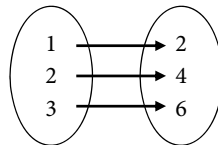
Telle qu'est faite la construction, il est possible d'affirmer que l'*analogie* exprime la même structure logico-mathématique de relation, de représentation, mais dans des langages différents. C'est ce qu'on pourrait appeler une forme d'« analogie de représentation ». Comme forme d'analogie, elle permet aux mots ayant un sens identique, mais qui appartient à des langages différents, d'être substitués les uns avec les autres; ceux-ci peuvent alterner dans un cadre linguistique « naturel » ou « mathématique » donné, sans que le sens global du message de relation, « naturel » ou « mathématique », change. Il est possible ainsi de décrire de manière mixte, au niveau des langages, la situation de la

---

<sup>186</sup> La concordance des sens est évidente, car il n'y a qu'une formalisation mathématique des situations habituelles complètement descriptibles dans le langage naturel. L'acceptation non problématique des évidences au niveau du sens a été un des motifs pour lesquels les exemples choisis ont été les plus simples possibles.

représentation (R.3.) ainsi : « Les fidèles prient bijectivement les prières proposées. » Évidemment, cela apparaît étrange, mais la proposition se comprend. Sont sous-entendus ainsi : comme *relation de correspondance*, le verbe « prier » ; comme *domaine de définition*, « le groupe des fidèles » ; comme *codomaine*, « les prières proposées » ; la *bijektivité* comme correspondance de un-à-un : fidèle/prière.<sup>187</sup> Habituellement, de telles formes d'expression ne sont pas utilisées, mais il y a des cas où de tels « mélanges », où si la logique de la représentation n'est pas enfreinte, le sens du message est gardé.<sup>188</sup>

A partir de l'exemple présenté, il est possible de faire l'affirmation suivante, dans un langage mathématique, de *bon sens* : si entre deux ensembles il est possible d'établir (construire) une fonction (correspondance) bijective, alors les ensembles ont le même nombre d'éléments. D'un côté, l'intuition courante basée sur des faits de ce monde, représentés ici par « finitude », nous déterminent à dire que si tous les éléments d'un ensemble peuvent être mis dans une correspondance d'un-à-un avec tous les éléments d'un autre ensemble, alors ces deux ensembles ont le même nombre d'éléments.



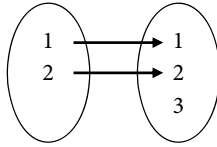
$$f: \{1, 2, 3\} \rightarrow \{2, 4, 6\}, f(n) = 2n.$$

D'un autre côté, si une correspondance partielle de un-à-un, entre les éléments d'un ensemble et les éléments d'un autre ensemble, peut être réalisée mais, par exemple, si le premier ensemble est strictement inclus dans le deuxième, alors le premier ensemble a moins d'éléments que le premier :

---

<sup>187</sup> Nous rappelons que, dans ce cas, l'analogie donne une même forme logique mathématique, mais en langages différents.

<sup>188</sup> Le mélange des langages, naturel et mathématique, n'est pas si fréquent que dans le cas du langage naturel et du langage religieux. Des tels aspects ne sont pas pris en compte dans cette analyse. Mais, ces aspects sont importants pour la signification théologique de certaines interférences et pour l'étude des conséquences théologiques dans l'interprétation de ceux-ci.

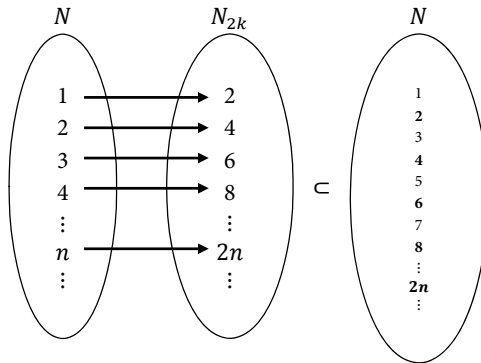


$$f: \{1, 2\} \rightarrow \{1, 2, 3\}, f(n) = n.$$

(Ces représentations illustrent simplement à travers les dessins le contenu intuitif, de bon sens, affirmé.)

Maintenant, dans le cadre du langage mathématique, tout en gardant les mêmes expressions, se fera le passage non problématique, des objets « ensembles finis » à un autre type d'objets : « ensembles infinis » ; la forme mathématique de représentation reste la même. Par la suite, se fera référence, dans le langage mathématique, à l'ensemble de nombres naturels  $N$  et à l'ensemble de nombres naturels pairs  $N_{2k}$ , les deux étant des *ensembles infinis*.<sup>189</sup>

Soit la fonction :  $f: N \rightarrow N_{2k}, f(n) = 2n$ , suggérée de manière illustrative dans la représentation suivante.



$N, N_{2k}$  – ensembles

$N_{2k} \subset N$  ( $1 \notin N_{2k}, 1 \in N$ ), inclusion stricte

$f: N \rightarrow N_{2k}, f(n) = 2n$ , fonction

$n_i \neq n_j \Rightarrow 2n_i \neq 2n_j \Rightarrow f(n_i) \neq f(n_j)$ , fonction injective (pour n'importe quels deux nombres naturels différents leur double est différent)

<sup>189</sup> Pour la commodité, nous allons considérer l'ensemble des nombres naturels sans le numéro zéro et implicitement l'ensemble des nombres pairs, sans le numéro zéro.

$\forall 2n_i \in N_{2k} \exists n_i \in N, f(n_i) = 2n_i$ , est une fonction surjective (n'importe quel nombre naturel pair est le double d'un nombre naturel)

$f$  fonction injective et surjective  $\Leftrightarrow$  fonction bijective (correspondance un-à-un entre les éléments des deux ensembles)

Alors, entre l'ensemble  $N$  des nombres naturels et l'ensemble  $N_{2k}$  des nombres naturels pairs, qui *est strictement inclus* dans l'ensemble  $N$ , il est possible de construire une fonction bijective; c'est-à-dire qu'il *est possible d'établir une correspondance d'un-à-un!* Autrement dit, en dépit du fait que l'ensemble de nombres naturels a tous les éléments de l'ensemble des nombres naturels pairs, et bien d'autres éléments – des nombres naturels impairs – tout de même, ces ensembles peuvent être mis en correspondance d'un-à-un! (C'est à souligner, contre le *bon sens* qui dit que les nombres pairs doivent être la moitié des tous les nombres naturels!)

En s'appuyant sur ce résultat du langage mathématique, la suite présentera une série de lectures/interprétations possibles dans un langage naturel. Qu'y a-t-il à dire? S'il y a une correspondance d'un-à-un entre les ensembles, cela ne revient-il pas à dire que les ensembles ont le même nombre d'éléments? Si les ensembles sont finis, la réponse est certainement affirmative. Mais, si la correspondance de un-à-un est entre des ensembles infinis, peut-on alors dire que l'ensemble  $N$  et l'ensemble  $N_{2k}$  ont le même nombre d'éléments? Est-ce que l'ensemble  $N$  est «plus riche» en éléments que l'ensemble  $N_{2k}$ ? Si par «plus riche», il est entendu *qualitativement* et d'autres éléments que les nombres pairs: c'est-à-dire les nombres impairs, alors oui, l'ensemble  $N$  est plus riche en éléments. Mais si, tel qu'il a été démontré,  $N$  contient tous les nombres pairs et en plus d'eux, tous les nombres impairs, alors, est-ce que «plus riche» veut dire seulement *qualitativement* «plus riche» (éléments d'une autre nature), ou encore *quantitativement* «plus riche», avec *plus éléments*? Pensez quelle impression provoque au niveau du langage commun une affirmation du genre: «Un ensemble contient tous les éléments d'un autre ensemble, mais il a en plus de ces éléments, d'autres éléments; pourtant cet ensemble est aussi nombreux en éléments que son sous-ensemble.» (!) Ou encore: «Il y a autant de nombres pairs que de nombres impairs, mais en même temps, il y a autant de nombres pairs, que de nombres pairs et impairs pris ensemble.» (!) Une question vient tout naturellement: «Comment ces ensembles peuvent être équivalents, étant donné que ce fait contredit une vérité familière, exprimée

par une évidence du sens commun, conformément à laquelle l'entier est plus grand que n'importe quelle de ses parties. » ? L'affirmation "Il existe des *entiers* aussi grands que certaines de leurs parties."<sup>190</sup>, n'est pas intuitive et de ce fait elle apparaît comme bizarre, en sortant du bon sens commun. Pour conclure, l'équivalence des ensembles infinis montre quelle surprise nous réserve le domaine de la mathématique de l'infini, mais aussi le fait que le sens commun ne peut pas s'accorder à l'infini.

La suite va mettre l'accent sur la relation naturelle intuitive *partie/entier*.<sup>191</sup> Que peut-on dire de l'expression comme : « L'exemple d'en ci-dessus suggère que la partie est égale à l'entier. » ? Cette proposition n'est pas, du point de vue mathématique, ni logiquement paradoxale, ni non intuitive. C'est une proposition mathématiquement fausse, car l'affirmation : la partie est égale à l'entier, c'est-à-dire  $N_{2k} = N$ , revient à dire mathématiquement une double affirmation qui doit être simultanément vraie :  $N_{2k} \subseteq N$ , c'est-à-dire que l'ensemble des nombres pairs est inclus dans l'ensemble des nombres naturels, ce qui est vrai ; et respectivement  $N \subseteq N_{2k}$ , c'est-à-dire que l'ensemble des nombres naturels est inclus dans l'ensemble des nombres naturels pairs, ce qui est faux. Dans ce sens, la partie n'est pas égale à l'entier. Au niveau du langage, le correspondant du mot « partie » du langage naturel peut être, par analogie, dans un langage mathématique, le mot de « sous-ensemble strictement inclus », symbolisé par «  $\subset$  (inclusion stricte) » et défini ainsi : l'ensemble  $A$  est un sous-ensemble strictement inclus en  $B$ , si  $B$  contient tous les éléments de  $A$ , mais a dans ses composants d'autres éléments que  $A$  n'a pas. Alors comment caractériser la proposition : « L'ensemble des nombres naturels pairs n'est pas égal à l'ensemble des nombres naturels, étant un sous-ensemble strictement inclus dans celui-ci et, malgré cela, dans le tableau des correspondances de un-à-un, il résulte qu'il y a autant de nombres naturels qu'il y a de nombres naturels pairs ! » ? Fausse ? Dépourvue de sens ? Au niveau d'une analyse philosophique du langage, elle n'est pas une proposition mathématiquement fausse, ou encore dépourvue de sens, mais simplement non intuitive au niveau du sens

---

<sup>190</sup> VERDIER, Norbert. *L'Infini en mathématiques*; Paris, Flammarion, 1997, p. 38.

<sup>191</sup> La relation *partie/entier* dans ses multiples sens métaphysiques, n'est pas en vue ici, mais elle n'est pas exclue comme référence philosophique pour une image plus claire du sens théologique des considérations qui s'ensuivent.



commun, implicitement, au niveau du langage naturel qui s'appuie sur de telles intuitions.

Dans le langage utilisé, comprenant les termes *qualitatif-quantitatif*, l'inclusion stricte  $\subset$  présuppose une différence qualitative, et la bijectivité (ou la correspondance de un-à-un) une équivalence quantitative. L'observation à faire est que, dans certaines situations mathématiques, une différence qualitative introduite par inclusion stricte peut ne pas affecter l'équivalence quantitative gardée par la bijectivité. Tel est le motif pour lequel dans la définition de l'inclusion stricte, « L'ensemble  $A$  est strictement inclus dans l'ensemble  $B$  si  $B$  contient tous les éléments de  $A$ , mais a dans sa composition d'autres éléments. », a été évitée une formulation du genre « L'ensemble  $A$  est strictement inclus dans l'ensemble  $B$  si  $B$  contient tous les éléments de  $A$ , mais a dans ses composants, *en plus*, d'autres éléments. » D'autres formulations sont possibles dans le langage naturel : « La partie n'est pas égale à l'entier, mais l'entier n'est pas plus que la partie ! » ou « La partie est égale à l'entier, mais l'entier est aussi autre chose que la partie ! », etc.

Les réponses, par des exemples linguistiques à la question : « Que peut-on dire ? », ont voulu suggérer l'existence d'une « tension » dans le langage naturel introduite par l'apparition des « paradoxes intuitifs ». Le syntagme « paradoxes intuitifs » a été introduit ici par analogie avec les paradoxes logiques ou logico-mathématiques, seulement pour suggérer l'existence d'une tension au niveau de la « perception », car autrement logiquement, rationnellement, linguistiquement, tout est correcte et conforme aux normes ; mais intuitivement, familièrement, est « incompréhensible », « difficilement acceptable ». En conséquence, sont justifiées des questions du genre : « Est-ce que ces problèmes sont seulement des difficultés internes au niveau du langage, ou représentent-ils quelque chose de plus que des expressions non-familières mais possibles ? Est-ce qu'il est question dans ces cas d'un engagement du langage au-delà des limites de son expression, des limites imposées par le monde fini auquel il est rapporté, et par lequel il est signifié (un engagement du langage aux contenus qui ne sont pas propres au langage naturel) ? »<sup>192</sup> En référence directe à ses aspects, une observation importante est la suivante : l'ensemble de nombres

---

<sup>192</sup> « *Les frontières de mon langage sont le frontières de mon monde.* », Tractatus P 5.6.

naturels est un objet mathématique **différent** de ses sous-ensembles finis, les seuls en correspondance avec notre monde ordinaire.

Au fond, qu'est-ce qui s'est fait à travers la « construction » ci-dessus ? Le point de départ a été la finitude comme réalité familière de notre monde. Ainsi, la base de la correspondance d'un-à-un entre les éléments des deux ensembles était représentée par les ensembles finis. Par la suite, le langage naturel a été remplacé, partiellement, avec le langage mathématique, dans lequel s'est utilisé pour la correspondance d'un-à-un le terme de bijectivité. Il y a eu un passage, par l'analogie – en gardant la logique de la représentation –, d'une description dans le langage naturel à une description dans le langage mathématique. Au début, la référence commune était représentée par le même *objet* de base : les ensembles finis. Par exemple, il y a eu un passage de la correspondance d'un-à-un fidèle  $\leftrightarrow$  prière, à la fonction bijective  $f: C \rightarrow R, f(c_i) = r_i$ . Tant que « les objets mathématiques » ont en commun avec « les objets de notre monde » la *finitude*, il n'y a pas de problèmes, de difficultés. Le langage mathématique ainsi construit, par analogie, élargit de l'intérieur sa sphère de saisissement mathématique, du discours mathématique, sur d'autres « objets », spécifiques à la mathématique, comme est l'ensemble infini de nombres naturels ou de nombres naturels pairs, des objets qui, par l'attribut de leur infinité, n'ont pas de correspondance dans notre monde naturel. Par cet élargissement de la sphère de saisissement sur des objets sans correspondant dans le monde ordinaire de l'homme, les termes mathématiques en cause (inclusion stricte, injectivité, surjectivité), plus généralement le langage mathématique, ne dépasse pas ses limites et n'entrent pas en contradiction logique ou conceptuelle. Autrement dit, le langage mathématique, qui est construit ici à partir du langage naturel pour desservir le monde fini de l'homme, est utilisé par la suite pour décrire d'autres types d'objets mathématiques. Les résultats du discours mathématique sur de tels objets sont des propositions mathématiques qui ne peuvent pas devenir toujours des propositions pourvues de sens factuel, ayant une signification dans le langage naturel. Plus encore, leur utilisation dans le langage naturel conduit à des expressions telles que : « La partie est égale à l'entier. », des expressions non familières à nos habitudes liées à un monde fini. De telles propositions acceptées comme des propositions du langage naturel n'ont pas de signification, elles n'ont pas de sens. En fait, dans la mesure où elles n'ont pas un objet de référence empirique, factuel, il n'est pas question de

poser le problème du sens avec une référence de ce monde (fini). Elles ne peuvent pas être des *propositions pourvues de sens*. En se mettant d'accord qu'il s'agit d'une proposition mathématique aux « termes naturels » qui exprime le fait qu'il est possible que  $N_{2k} \subset N$  et qu'entre  $N_{2k}$  et  $N$  puisse s'établir une bijection, cela ne représente qu'un résultat mathématique. Et c'est tout. Il est possible d'obtenir des résultats mathématiques que le langage naturel en référence à ces objets naturels ne peut plus saisir. Dire que  $A \subset B$  et qu'il est possible de trouver tout de même une bijection  $f: A \rightarrow B$ , est un résultat formel, qui mathématiquement ne pose pas de problème. Mais, le fait d'apporter et d'exprimer ce résultat mathématique dans un langage naturel engendre des paradoxes intuitifs, des rapports d'incompréhension.

Que peut-on dire ? Peut-on dire que le sens de la proposition n'a pas changé dans son fond, mais qu'il n'est pas intuitif ? Peut-on dire que le sens de la proposition a changé ? Peut-on dire que la proposition est dépourvue de sens ? Ou encore, peut-on dire qu'en réalité il n'y a même pas de proposition dans la forme demandée par les propositions du langage naturel ? Il y a une observation importante à faire. Dans l'analogie du langage, même si la représentation mathématique est gardée, la forme mathématique (logique) des « images » est la même, l'objet de référence change. Plus encore, le changement de l'objet de référence est radical, dans le sens où il n'y a pas d'échange entre un objet de ce monde et un autre objet de ce monde.<sup>193</sup> En considérant tout simplement, sans grandes complications métaphysiques, l'infini comme transcendance du fini, le langage naturel ne fait plus face à ceux qui passent au-delà des limites du monde qu'il peut saisir. Ce qu'il faut souligner tout spécialement est que *le langage reste rationnel* (logique, mathématique). Dans une expression plus relaxée, il est possible de dire que la raison reste neutre par rapport au monde immanent (fini) ou par rapport à un monde transcendant (infini). La même « image mathématique (logique) » se projette, s'applique, comme manière de lecture transcendantale par rapport aux « mondes possibles » différents.<sup>194</sup> La distinction entre les mondes est faite ici à travers la

---

<sup>193</sup> Dans une telle situation, dans le contexte de notre cas, le remplacement de certains ensembles finis avec d'autres ensembles finis ne poserait pas des problèmes.

<sup>194</sup> Il faut préciser que cette référence à des mondes possibles s'éloigne de l'esprit wittgensteinien concernant les mondes possibles. Si maintenant et ici, il pleut, un

distinction entre la „nature” des objets et des relations dans lesquels ceux-ci peuvent entrer.

L'analogie était une analogie seulement dans la mesure où elle réfère à la même « image mathématique ». Quand l'objet de référence est changé, l'analogie touche ses limites. Ayant la même forme logique, des langages différents parlent différemment sur des « mondes » différents.

En tant que notion mathématique « l'infini » est défini de manière précise dans les divers domaines de la mathématique, de même qu'un objet comme « l'ensemble infini » est complètement intégré dans le langage mathématique ayant une existence non seulement *dans* mais aussi *par* le langage mathématique. Sans définir ici *l'intuition* – une définition pour « l'intuition » est problématique – nous allons convenir que la notion « d'infini » a dans le langage naturel, un contenu intuitif et des représentations métaphoriques : « sans fin », « sans limite », « incommensurable », etc. En partant des faits, le langage essaie de passer au-delà d'eux. L'utilisation du mot *intuition*, dans des contextes linguistiques différents, permet une certaine caractérisation de manière indirecte de celle-ci. Ceci n'empêche pas la légitimité d'une question telle que : « Y a-t-il la possibilité de trouver, d'une manière ou d'une autre, pour une notion mathématique comme celle de *l'infini* ( $\infty$ ), un “objet physique” proprement dit, sinon une situation factuelle qui puisse le signifier (empiriquement) ? » Nous allons accepter quelques évidences imposées par l'utilisation courante de la langue. Ainsi, *le mot* « ensemble fini », a une signification claire dans le langage naturel étant en correspondance avec différents groupes d'objets du monde qui nous entoure. De même, la notion d'« ensemble fini » a une signification claire dans le langage mathématique. La pensée « naturelle » et la pensée « mathématique » sont unitaires dans le sens d'une forme logique. Au fond, il y a une utilisation des symboles différents, spécifiques à chaque langage, pour dessiner des objets. Au-delà de la forme mathématique de représentation par la « fonction » (bijective), la forme des objets, mathématique respectivement empirique, est la même, que celle qui est donnée par le mot « finitude ».<sup>195</sup> Si le langage mathématique passe au-delà de ces « objets internes »

---

monde possible est celui d'autres faits, par exemple : maintenant et ici, le ciel est bleu.

<sup>195</sup> Mathématiquement, même la finitude peut être formalisée.

que sont les *ensembles finis*, et avec la même forme mathématique – la fonction bijective – et les mêmes mots spécifiques *surjectivité*, *injectivité*, *bijectivité*, le langage parle légitimement de son point de vue des nouveaux « objets mathématiques », *les ensembles infinis*, son intelligence assurée par la rationalité intrinsèque de la mathématique est gardée. Les ensembles infinis comme objets n'ont plus une forme qu'un objet de notre monde peut avoir. La référence factuelle – objets et propriétés identifiables dans la sphère de l'empirique – n'existe plus. Le sens de propositions mathématiques est maintenant pur mathématique, « non naturel ».<sup>196</sup>

Deux observations seront présentées succinctement.

1. « L'infini » n'est pas un objet de référence qui peut être encadré par le langage naturel des propositions pourvues de sens (en référence aux faits). Dans la perspective du langage naturel, exprimer l'infini à l'aide des propositions est, tel qu'il a été montré, un essai de passer au-delà des faits, mais en partant des faits. Il est possible d'affirmer que le langage naturel essaie d'une manière inconsciente de rester un langage pourvu de sens, là où le sens se perd : des propositions dépourvues de sens ont l'apparence des propositions pourvues de sens.<sup>197</sup> Dans de nombreuses situations, lorsqu'on parle de l'infini, en fait, il n'y a pas une perception d'une « tension » authentique dans le langage. Tel qu'il a été montré, celle-ci, peut apparaître facilement. De manière similaire, il n'y a pas des difficultés ou de problèmes au niveau du sens propositionnel lorsqu'on parle de Dieu comme des faits de ce monde, mais les difficultés, auxquelles la pensée et le langage peuvent aboutir, peuvent être observées facilement. Tels qu'ils ont été présentés, de manière intentionnelle les choses, « les paradoxes intuitifs » sont des formes d'interprétation de certaines constructions linguistiques qui manquent d'une référence naturelle, mais non pas d'une

---

<sup>196</sup> Cette façon de s'exprimer ne peut pas dire que la mathématique – par ses concepts propres, sans possibilité de signification empirique dans le sens ci-dessus – ne peut décrire le monde des faits.

<sup>197</sup> Cette « inconscience » du langage doit être comprise au sens philosophique : la philosophie est une critique du langage. Elle essaie de clarifier des propositions et des pensées qui sont troubles et confuses. (Tractatus, P 4.0031; P 4.112).

logique commune de la parole. Ainsi, il est possible d'accepter que l'apparition des aspects non intuitifs, est le signal de l'existence de certains problèmes d'utilisation du langage.

2. « L'infini » est une référence objectale pour laquelle il y a des expressions dans le langage naturel, en remarquant que cette référence est *intuitive* (dans la variante suggérée par les représentations métaphoriques données antérieurement), mais elle n'est pas bien définie. Nous acceptons, d'un côté, dans le sens métaphorique suggéré, que l'objet de référence *l'infini* est comme une forme mathématique de représentation du même « mathématique » et « naturel », et qu'en conséquence nous parlons mathématiquement et naturellement « de la même chose ». Nous acceptons, de l'autre côté, que dans les conditions données : la notion mathématique d'infini a son origine dans les intuitions naturelles courantes; les concepts mathématiques utilisés dans la description mathématique des ensembles infinis sont les mêmes que ceux utilisés pour les ensembles finis; « la construction » des concepts mathématiques utilisés dans la description des ensembles finis a été faite en correspondance directe avec les descriptions similaires du langage naturel. Alors, dans ces conditions, il est possible de présupposer que parler sur l'infini dans le langage naturel « c'est parler approximativement de la même chose qu'en mathématique, mais avec d'autres mots ».

Parler des ensembles infinis, c'est souvent penser à des ensembles finis. Il est possible de parler légitimement des ensembles infinis, parce qu'il a été convenu cela, mais en fait, l'objet de référence de ce qui est dit sont pareillement les ensembles finis. Exprimer des résultats mathématiques en des mots habituels, sur les objets mathématiques, c'est accepter de faire seulement un « exercice mathématique », dans une forme linguistique non mathématique, et c'est tout.<sup>198</sup> Il n'y a même pas un mixage des langages, dans le sens de la proposition mentionnée « Les fidèles prient bijectivement les prières proposées. »,

---

<sup>198</sup> Il y a de même un phénomène réciproque. Il est connu, au moins dans les étapes d'initiation mathématique (et non pas seulement), dès les premiers pas de familiarisation avec le langage formel mathématique, qu'il y a un chargement des symboles

mais il est question d'une expression entièrement naturelle de certaines situations mathématiques. Ce qui se fait implicitement, c'est comparer ce que dit le langage naturel sur les ensembles infinis (un objet mathématique non représentable naturel, mais seulement suggéré (*montré*)), à ce que dit le langage naturel, en grande partie avec les mêmes mots, sur les ensembles finis (un autre objet, représentable naturel (*dit*)). Il est possible d'accepter que les propositions ont des sens différents, car elles se réfèrent à des objets différents.

#### Deuxième analogie : langage mathématique/langage théologique

La perspective transcendante veut dire, dans ce contexte, partir de la mathématique vers le monde des faits et, respectivement, vers le monde transcendantal de Dieu. Dans le cas des propositions dépourvues de sens à forme mathématique, comme par exemple les propositions de théologie rationnelle sur Dieu qui étaient suggérées ici, est utilisée la forme mathématique dans une relation inversée de projection, c'est-à-dire l'image mathématique se projette *sur* Dieu. Autrement dit, les propositions sur Dieu sont des propositions de théologie rationnelle parce qu'elles *montrent* quelque chose sur Dieu sur la base d'une image mathématique. De manière évidente, cela se fait sans la transgression de la rationalité du langage mathématique.

Dans une perspective transcendante, « le chargement de significations théologiques » des ensembles infinis, par exemple l'association de ceux-ci à Dieu, nécessite quelques observations importantes. Premièrement, l'existence des ensembles mathématiques finis ne veut pas dire qu'il y a dans le monde des groupes d'objets en nombre fini. S'ils existent, ceux-ci ont une forme mathématique (la finitude) qui permet leur description mathématique. Deuxièmement, l'existence des ensembles mathématiques infinis ne veut pas dire qu'il y a dans le monde des groupes d'objets en nombre infini; ils n'existent pas. Troisièmement, l'existence des ensembles mathématiques infinis ne veut pas dire que Dieu existe, que Dieu est infini, que ses attributs sont infini, etc.<sup>199</sup>

---

mathématiques abstraites avec des contenus naturels, intuitives, prises dans le langage naturel. Cela aide beaucoup à la « compréhension de la mathématique ». Ce sujet, ne sera pas traité ici.

<sup>199</sup> En mathématiques, s'il est possible de dire ainsi, les ensembles infinis ne sont pas tous pareillement « infinis ». Par exemple, l'ensemble des nombres pairs est aussi

Une proposition mathématique n'est pas image en quoi que soit théologique. En dépit de cela, le langage des signes mathématiques, compris comme des symboles signifiés théologiquement, peut renvoyer à une « image théologique » que ces symboles représentent. Plus précisément, en référence directe à l'étude de cas : une image mathématique n'est pas une image théologique, mais une image théologique est (ou peut être) une image mathématique. En ce sens, toute affirmation sur Dieu ne tient pas de la mathématique. Que Dieu soit infini, d'une manière ou d'une autre, qu'il soit sans commencement et sans fin, qu'il soit infiniment bon et fort, et que Jésus-Christ soit né, alors qu'il existait depuis toujours, etc., sont des images théologiques pour laquelle la forme analogique ci-dessus –  $[N_{2k} \subset N$  et pourtant il y a une fonction  $f: N \rightarrow N_{2k}$  bijective qui met en correspondance de un-à-un les éléments de ces deux ensembles] – peut rationnellement *montrer* quelque chose, d'inhabituel et d'introuvable dans notre monde, et pourtant rationnel sur Dieu. Ce qui tient de la mathématique (de la logique en général) représente seulement une question de langage. Si nous parlons *ainsi* sur Dieu – il peut y avoir des motivations personnelles de parler ainsi, mais elles sont en dehors de la mathématique – alors nous projetons des formes mathématiques (logiques – ensemble infini, fonction) dans le langage théologique. Les propositions qui en résultent sont des propositions dépourvues de sens, mais elles sont mathématiquement *rationnelles*. La logique et la mathématique peuvent projeter dans un certain langage – celui de la science, de la théologie, de l'art – leurs propres formes en propositions scientifiques, théologiques, artistiques, de manière que tant les propositions pourvues de sens que les propositions dépourvues de sens, soient rationnelles. Les analogies de langage : naturel, mathématique, théologique, sont des correspondances dans la forme mathématique. Les analogies dans l'expression s'appuient sur le fait qu'il est possible de projeter *sur* eux la même image mathématique. Au niveau des correspondances, l'analogie proposée ici représente la même image mathématique simple : les fonctions bijectives. D'un côté, l'image mathématique peut être projetée en langage naturel

---

« pareillement » infini que l'ensemble des nombres naturels, mais celui-ci est « moins » infini que l'ensemble des nombres réels. ( $N \subset \mathbb{R}$  et il ne peut pas y avoir une correspondance d'un-à-un entre les éléments des deux ensembles). La démarche menée s'intéresse seulement aux aspects au niveau de la *forme mathématique : fini, infini, fonction*.



sur les faits et, d'un autre côté, elle peut être projetée en langage théologique sur Dieu. L'analogie est au niveau de la « forme mathématique » – qui correspond à la « forme logique » du Tractatus – et c'est une analogie de langage. *La forme mathématique est la fonction (bijective)*, et les langages sont: *le langage naturel, le langage mathématique, le langage théologique*. La mathématique, assurée par sa forme, une même structure rationnelle du langage sur les faits et sur Dieu. Cela veut dire qu'il y a la possibilité de parler « rationnellement pareil » sur les faits et sur Dieu, sur ce monde et sur le Royaume qui n'est pas dans/de ce monde. Généralement, ce chapitre et l'étude de cas particulier représentent un essai philosophico-théologico-analytique d'argumentation concernant la possibilité des propositions théologico-rationnelles, la possibilité d'un langage théologique rationnel. Bien sûr, dans la perspective d'une foi qui se suffit à tel point à elle-même, et pour laquelle le dialogue avec les « autres » (avec la philosophie, avec la science, etc.) n'apparaît pas nécessaire, la possibilité d'un langage théologique rationnel paraît une évidence. Cela peut ne pas être une nécessité. Il y a des propositions dépourvues de sens de la théologie, où aucune forme logique ou mathématique n'est impliquée. Une telle « foi » exprimée ne doit pas se soucier de certaines affirmations qui pensent que le langage théologique n'est qu'une grande métaphore.<sup>200</sup> Il n'est pas possible de nier qu'en partant d'un tel contexte mathématique – au-delà de la forme logique/mathématique du langage théologique rationnel – il y a un horizon mystique du *montrer*. Cet horizon de foi donne une ouverture fondée rationnellement sur la « perception » théologique de l'être de Dieu, de l'absolu ou de Son infinité, etc. Encore une fois, de telles propositions dépourvues de sens n'ont pas l'origine en mathématique, mais elles s'appuient seulement sur une forme logico-mathématique de mise en langage. Dans un tel contexte mathématique, de telles « formes mathématiques » ne sont des fondements ni pour l'existence de Dieu, ni pour la foi en Dieu et ni pour des « images » ou des

---

<sup>200</sup> Une prise de position exprimée explicitement dans ce sens se retrouve dans: CARNAP Rudolf. « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage » (1932), in *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985. (Cet article a paru dans la revue *Erkenntnis*, fondée par Carnap, pour diffuser les thèses du Cercle de Vienne sur le positivisme logique. La volonté d'épurer le langage philosophique de tout énoncé invérifiable conduit à une critique radicale de toute la métaphysique traditionnelle.)

« attributs » théologiques de Dieu. Elles ne sont que des formes, et seulement des formes, qui rendent possible un discours rationnel sur Dieu. Une proposition de théologie rationnelle sur Dieu peut avoir un *sens théologique*, *montrer* théologiquement quelque chose, même si elle ne « partage » pas une forme mathématique avec Dieu dont elle parle, mais projette seulement sur lui la forme mathématique. De cette manière seulement, une proposition de théologie rationnelle montre une certaine « image théologique » qui est une image mathématique d'un « fait » qui n'est pas de ce « monde ».

### *La familiarité et la non-familiarité en langage de certaines structures logiques équivalentes logiques*

Pour finir, complémentirement à l'étude de cas, il est présenté ci-dessous un « exemple logique » très suggestif, sur ce qu'on pourrait appeler, d'un côté, « la familiarité » de certaines structures logiques en langage et, de l'autre côté, « la non-familiarité » de certaines structures logiques en langage, qui sont logiquement équivalentes avec les premières. Ainsi, deux propositions (expressions) logiques, ayant des *structures logiques différentes, mais logiquement équivalentes*:

$$\underbrace{p \rightarrow q}_{e_1} \Leftrightarrow \underbrace{\neg p \vee q}_{e_2}.$$

Dans un langage naturel, l'expression associée à ( $e_1$ ) est la suivante: « Si je suis croyant, alors je vais être sauvé ». L'expression associée à ( $e_2$ ) est: « Je suis incroyant ou je serai sauvé. » Ces deux propositions sont logiquement équivalentes, mais il faut reconnaître que la deuxième expression est déroutante car elle renvoie presque à autre chose que ce qui est affirmé dans la première proposition. D'un point de vue logique, ces deux propositions disent la même chose, mais dans le langage nous utilisons presque, sinon en exclusivité, seulement la première structure logique.<sup>201</sup> « En disloquant » un peu la logique, d'une certaine habitude, d'une certaine tradition, peuvent apparaître des difficultés de compréhension ou même des compréhensions fausses.

---

<sup>201</sup> Bien sûr, il y a la possibilité de construire d'autres exemples qui, en apparence, sont beaucoup plus inhabituels que celui-ci. L'analyse de ces aspects s'arrête à l'illustration proposée.

Ce qu'il faut souligner ici, c'est la relation entre la logique et le langage. Le langage est et reste quelque chose qui passe au-delà de sa forme, de son image, de sa structure logique. La logique (ou dans certains cas la mathématique) est une condition nécessaire de langage rationnel, mais la compréhension des propositions dépend de biens d'autres facteurs, de biens d'autres conventions ou d'habitudes d'expression.<sup>202</sup>

Est-ce que cette étude de cas a une pertinence théologique? A notre avis, oui: « (...) *la foi demande que son objet soit compris avec l'aide de la raison; (...).* »<sup>203</sup>

Quelle est le rapport de la théologie avec cette étude de cas?

La réponse s'appuie sur une présupposition: le rapport positif de la foi à la raison a des conséquences avantageuses pour la théologie. De point de vue de la théologie analytique, cela se réalise au niveau de certaines clarifications conceptuelles-méthodologiques, pour lesquelles le langage est essentiel. La question «Est-il (et si oui, comment est-il possible) de s'exprimer, de parler dans un langage théologique rationnel?», fait partie d'une telle clarification. Il faut accepter aussi que seulement le langage rationnel peut faire des propositions universelles. Il ouvre la foi vers un message existentiel adressé à une humanité trans-historique et trans-régionale. Le christianisme est une telle proposition, et ses formes d'actualisation et d'inculturation doivent, en ce sens, rester (aussi) rationnelles au niveau du langage pour qu'elles soient ainsi universelles. «*La foi, privée de la raison a mis l'accent sur le sentiment et l'expérience, en courant le risque de ne plus être une proposition universelle.* »<sup>204</sup>

Dans ses traits généraux, tout ce chapitre a été une approche méthodologique interdisciplinaire théologie rationnelle/philosophie analytique.

---

<sup>202</sup> (...) *La langue usuelle est une partie de l'organisme humain, et n'est pas moins compliquée que lui. (...)*», Tractatus P 4.002.

<sup>203</sup> JEAN-PAUL II. *Fides et Ratio*, § 42.

<sup>204</sup> JEAN-PAUL II. *Fides et Ratio*, § 48.

### 3.3. Langages et «frontière». Sur un rapport analytique du concept de frontière dans les domaines scientifique et éthique<sup>205</sup>

L'analyse qui suit se propose d'expliquer à titre d'exemple, dans la perspective de la philosophie d'orientation analytique, certains aspects concernant les langages dans le contexte desquels le concept de frontière peut être abordé. L'analyse analytique est autant une démarche critique qu'une démarche de clarification, ayant comme référentiel une caractérisation formelle de la frontière.

Le concept de frontière choisi comme référentiel est plutôt descriptif. Définir la frontière, au sens formel-analytique, vise principalement un essai de délimitation. Ainsi présentée, la frontière n'a pas un statut ontologique. Seulement en la chargeant de différentes significations et en l'abordant à travers des perspectives différentes (par exemple, la perspective morale) la frontière peut renvoyer à un possible statut ontique. La frontière peut avoir un statut normatif en s'inscrivant dans une attitude morale qui vise une démarche relationnelle de l'homme dans le monde. Mais un tel statut moral de la frontière n'est pas une présentation des parties spécifiques du monde, mais une représentation du monde intériorisé du sujet, et, en ce sens, elle a une dimension subjective. Dans ce cas, ce ne sont pas les problèmes scientifiques (factuels) à la/sur frontière, qui présentent un intérêt, mais les problèmes subjectifs, chargés de valeurs, existentiels [normatifs (moraux) que soulèvent la frontière-objectale (avec un statut ontique-factuel)].

Entre le sujet chargé de valeur la frontière et la frontière investiguée s'interposent des normes, des interprétations, des présuppositions. Par exemple, la religion présente une démarche vis-à-vis de la frontière, dans laquelle prédomine la dimension existentialiste humaine. Ce qui caractérise la frontière n'est pas l'existence au niveau factuel (*«Comment est le monde, ceci est pour le Supérieur parfaitement indifférent. Dieu ne se révèle pas **dans** le monde.»*)<sup>206</sup> mais l'expérience de la vie et de la mort. Le message chrétien est celui d'une expérience sur la frontière, une expérience au contenu existentiel sur une frontière ontique-factuelle : vie du corps/mort du corps. Indifféremment du

---

<sup>205</sup> Ce sous-chapitre a fait l'objet d'une publication en SAPLACAN, Călin. «Langage et "frontière"» in *Studia Universitatis Babes-Bolyai, Theologia Catholica*, LI 3, 2006, p. 23–32.

<sup>206</sup> Tractatus P 6.432.

niveau factuel ou existentiel, la frontière est située dans un horizon de sens spécifique. Cet horizon, exclu par la science, est inclus par l'éthique.

Mais, au niveau des présuppositions, certains positionnements analytiques, comme ceux de Wittgenstein, excluent la frontière même: « *Ainsi dans la mort, le monde n'est pas changé, il cesse.* »<sup>207</sup>, ou: « *La mort n'est pas un événement de la vie. On ne vit pas la mort.* »<sup>208</sup>

Les propositions concernant la frontière factuelle (objectale) sont *des propositions pourvues de sens*; le vrai ou le faux de ces propositions tiennent une contingence ontologique qui peut être établie d'une manière *a posteriori* dans un rapport empirique aux faits (la frontière-factuelle – un corps, par exemple – peut être d'une manière ou d'une autre). Dans ce sens la théorie de la vérité de Wittgenstein est une théorie de la « vérité-correspondance »: « *Pour reconnaître si l'image est vraie ou fausse, nous devons la comparer avec la réalité.* »<sup>209</sup> Le corps est une réalité, « un fait ». Dans la perspective éthique (chargée de valeurs) de la frontière, l'interprétation et la réinterprétation de la frontière-objet [le corps par exemple] est une source inépuisable de sens, de signification et de resignification. L'image du corps n'est pas un fait, c'est autre chose. L'image du corps *se montre*, c'est « une valeur », « un sens ».

Au niveau du langage, une position radicale est exprimée par l'empirisme logique à travers ses représentants R. Carnap, H. Hahn, O. Neurath dans le « Manifeste du Cercle de Vienne »: « *Le métaphysicien et le théologien*<sup>210</sup> *croient, par un malentendu, que leurs affirmations disent quelque chose à travers les propositions qu'ils énoncent, qu'ils décrivent un fait. Mais l'analyse montre que ces propositions ne disent rien*<sup>211</sup>, *mais sont uniquement l'expression d'un sentiment existentiel.*<sup>212</sup> *Exprimer de tels sentiments vis-à-vis de la vie peut être une charge importante. [...] Mais si l'on choisit comme le vêtement linguistique d'une théorie il y a un danger: on prétend qu'il y a un contenu théorique là où il n'y a rien. Si un métaphysicien ou un théologien souhaite appeler un instrument commun tel le langage, il faut qu'il lui soit clair et il doit reconnaître sans équivoque*

---

<sup>207</sup> Tractatus P 6.431.

<sup>208</sup> Tractatus P 6.4311.

<sup>209</sup> Tractatus P 2.223.

<sup>210</sup> Généralement ceux qui confèrent des sens et des valeurs (notre note).

<sup>211</sup> Elles « montrent » selon la terminologie wittgensteinienne (notre note).

<sup>212</sup> Des propositions hors-sens selon la terminologie wittgensteinienne (notre note).

*qu'il n'offre pas une description, mais l'expression, pas une théorie, la transmission d'une connaissance, mais poésie et mythe. Si un mystique soutient que ce qu'il vit est au-dessus et au-delà de tout concept, on ne peut pas contester cette chose. Mais il ne peut pas parler de cela : car parler signifie entourer par les concepts, réduction aux faits qui peuvent être encadrés scientifiquement.*<sup>213</sup> »<sup>214</sup> Une observation importante, faite en marge de ces considérations, montre qu'une distinction si tranchante entre – ce qui présente ici intérêt : la frontière – la « frontière-objectale » et les « sens (éthiques) de la frontière » a comme conséquence une conclusion difficilement acceptable : entre une « frontière-objectale » accessible et imposée pour un sujet d'une manière directe, et « l'image (chargée de valeurs, subjective, etc.) de la frontière », il y a un déchirement !

Le statut ontologique de la frontière génère l'existence de deux plans. Un plan ontique de la division, que la frontière institue dans l'ontique lui-même, et un plan de signification de la division ontiquement instituée. Les différences factuelles décrites demandent à être significées. Au-delà de sa facticité, au-delà de sa signification conceptuelle, la frontière est subordonnée à un horizon de valeurs (de sens).

Au niveau d'un discours objectif, la frontière ontique (factuelle) est extérieure et neutre par rapport au sujet qui la valorise. Quant au niveau du discours éthique, la frontière perd sa « neutralité » et devient un facteur sélectif des valeurs. La frontière se présente comme un « élément existentiel » donné par un acte de participation du sujet à l'intégration de la frontière ontique dans « le monde des valeurs » du sujet. Il y a, du point de vue philosophique, différentes manières d'intégrer les frontières. Par exemple Karl Jaspers, en s'interrogeant philosophiquement sur le mystère de la scission sujet-objet demande : « *Que signifie ce mystère de la scission sujet-objet présent à chaque instant ?* »<sup>215</sup> ; et sur la possibilité de la dissolution ou de l'intégration de cette polarité dans la connaissance de Dieu, il affirme : « *C'est seulement en qualité d'existence que*

---

<sup>213</sup> Des propositions sensées selon la terminologie wittgensteinienne (notre note).

<sup>214</sup> CARNAP, R.; HAHN, H.; NEURATH, O. « *Concepția științifică despre lume : Cercul de la Viena* » in *Filosofia contemporană în texte alese și adnotate*. Partea I, București, 1986, p. 223. [coordonatori Al. Boboc și I. Roșca] (notre traduction)

<sup>215</sup> JASPERS, Karl. « *Cuprinzătorul* » in *Texte filosofice*. București, Editura Politică, 1986, p. 17 (notre traduction).

*nous pouvons avoir Dieu comme objet, car il se situe dans une dimension totalement différente des objets réels saisissables empiriquement et susceptibles d'être pensés rigoureusement.* »<sup>216</sup>. Pour Karl Jaspers, la connaissance mystique consiste dans le dépassement de la scission sujet-objet. En ce sens, le dépassement religieux des différences a la prétention d'accéder à l'intégration de ces différences par une appréhension directe, sans médiation, de nature intuitive. L'intuition serait ainsi une manière supérieure de dépassement des différences ontiquement instituées (empirique-factuelle) ou logique-rationnelle. Le dépassement des frontières peut être aussi l'objectif des démarches métaphysiques, purement philosophiques.

L'une des différences entre le discours scientifique sur la frontière et celui sur des valeurs, existentielles (éthique, religieux) est liée au fait que le premier a comme objectif la clarification des différences du point de vue ontique « neutres », en suivant une finalité cognitive, alors que le dernier a comme objectif l'orientation de l'homme à travers les différences, en suivant une finalité existentielle. Par exemple, en ce sens, nous pouvons dire que la connaissance scientifique est une attitude de recherche et d'enregistrement des différences dans l'horizon de la raison – neutre à un système des valeurs de la réalité –, alors que la connaissance religieuse est une attitude axiologique (morale) d'institution des valeurs dans un horizon existentiel. Une chose est le corps en médecine, une autre chose, en théologie. La science est ainsi une manière « de connaître » sur la frontière, alors que la religion est une manière spécifique « d'être » à la frontière. Dans cette perspective d'apporter les frontières, les considérations du sociologue Petre Andrei sont suggestives : « *La conscience humaine vise généralement deux buts : 1.) expliquer le monde, l'univers duquel nous faisons partie; 2.) comprendre le sens de notre existence et sa valeur. Ces deux visées de l'âme nous conduisent à une conception unitaire et ultime du monde.* »<sup>217</sup>

Bien sûr, les discours sur la frontière, menés par la science et la religion, sont différents. Un problème « de frontière » tel qu'il est posé par la science

---

<sup>216</sup> JASPERS, Karl. « Cuprinzătorul » in *Texte filosofice*. București, Editura Politică, 1986, p. 20 (notre traduction).

<sup>217</sup> ANDREI, Petre. « Sociologia cunoașterii și valorii » in *Opere sociologice* (vol. I). București, Editura Academiei, 1973, p. 167 (notre traduction).

n'existe pas pour la religion, et inversement, là où il y a des problèmes de frontières pour la religion, ils sont inexistantes pour la science. Évidemment, ces discours ne sont pas compatibles, car ils ne sont pas réciproquement révélateurs. Ce qui présente un intérêt majeur, ce sont les frontières qui se révèlent mutuellement. Ce disant, il faut souligner que la finalité d'une telle démarche ne vise aucunement l'immixtion de la religion dans la sphère des sciences, mais son droit de représenter une forme spécifique de la spiritualité humaine. Si cette dernière institue et évalue des valeurs de la réalité de ce monde dans sa totalité, le monde de la science n'aborde la réalité que d'une manière parcellaire. La manière dont la religion réalise cela est en général liée à la réinterprétation cohérente des résultats de la science, dans un horizon religieux. (Il y a eu aussi une autre manière d'interprétation – présente surtout au début des sciences modernes – par laquelle les difficultés inhérentes des sciences ont trouvé une solution à travers les éléments et les raisons théologiques. Celle-ci est une immixtion de la religion dans la science.)

La problématique scientifique est subordonnée à une conception scientifique du monde où la dimension ontologique matérielle du monde factuel s'impose principalement au sujet qui fait les différences, alors que la connaissance religieuse du monde est subordonnée à une conception religieuse spécifique, dans laquelle les dimensions spirituelles hiérarchisées axiologiquement s'imposent face aux « différences (frontières) matérielles ». Il faut souligner que les perspectives scientifique et religieuse [éthique, etc.] des frontières sont, en dernière instance, des manières spécifiques distinctes de réflexion du monde au niveau du sujet.

Le problème du langage<sup>218</sup>, par lequel s'expriment « des faits »<sup>219</sup> et des « activités quotidiennes », et celui du langage par lequel s'expriment « des sens », « des valeurs », « des états subjectifs », est une source majeure de différenciation entre ce qui *se dit*, s'exprime sur quelque chose, par exemple sur la frontière et les différences, et ce qui se signifie, se valorise, *se montre* sur cette

---

<sup>218</sup> « La totalité des propositions (sensée, n.n.) est la langue. » cf. Tractatus P 4.001.

<sup>219</sup> « La totalité des propositions vraies est toute la science de la nature (ou la totalité des sciences de la nature) », Tractatus P 4.11.



chose-là.<sup>220</sup> Le langage sur les faits est une expression du contenu de la pensée<sup>221</sup> réalisée à l'aide des systèmes complexes des signes naturels (langage naturel) [et éventuellement formels (langage mathématique)] ayant en général une signification empirique.<sup>222</sup> « *La proposition figure la subsistance ou la non-subsistance des états de choses.* »<sup>223</sup> De cette manière, le sens et les valeurs transcendent les faits et ne peuvent pas être sur le même plan que les faits. L'instrument avec lequel nous exprimons des sens et des valeurs est pourtant le même: la langue naturelle. Mais, étant donné sa spécificité, « le discours » sur le sens et les valeurs n'impose pas nécessairement un soutien logique, une validation ou une invalidation empirique. Cela ne signifie pas que l'appel à la raison, à la logique ou à l'expérience est exclu, mais que, dans certaines situations, cet appel n'est ni contraignant, ni nécessaire. Il est ainsi possible que ces deux formes de discours, ayant comme référence la frontière et les différences, se fassent d'une manière complètement différente. D'un point de vue religieux par exemple, le rapport à la frontière, comme nous l'avons dit, peut se faire dans un horizon intégrateur de la valeur et du sens, sens spécifiquement religieux; d'un autre point de vue, la frontière peut être simplement une limite localisée ontiquement.

En ce qui concerne le langage sur les faits, les concepts constitutants proviennent d'un nombre relativement réduit des concepts primaires ou élémentaires, dont l'origine est directement liée à certaines expériences. Le problème du langage comme instrument relationnel de l'homme avec le monde des faits, comme manière acceptée pour exprimer « les faits du monde », constitue une préoccupation d'intérêt cognitif et pratique : « *L'acceptation du monde des choses ne dit que l'acceptation d'une certaine forme de langage. L'acceptation du langage des choses mène, suite aux observations faites, à l'acceptation de certains énoncés et à la conviction qu'elles sont vraies.* »<sup>224</sup> On peut parler du corps comme frontière et différence dans un tel langage. Mais on peut parler du

---

<sup>220</sup> « Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique. (ou l'éthique; ou l'esthétique; n.n.). », Tractatus P 6.522.

<sup>221</sup> « *La pensée est la proposition pourvue de sens.* », Tractatus P 4.

<sup>222</sup> Propositions considérées ayant un contenu cognitif vérifiable dans l'expérience.

<sup>223</sup> Tractatus P 4.1.

<sup>224</sup> CARNAP, Rudolf. *Semnificație și necesitate*. Cluj – Napoca, Editura Dacia, 1972, p.

corps comme frontière et différence au niveau du sens, des valeurs; une telle perspective n'étant en rien préoccupée par des problèmes logiques, grammaticaux, restrictifs du langage. Cela peut se faire dans un langage métaphorique ou suggestif, mais plus adéquat dans le fait de donner sens (par exemple les formes artistiques de langage peuvent être plus influentes et plus claires dans la signification de certaines valeurs, normes éthiques, etc.).

Ce que nous vivons dans certaines « relations » avec les faits sont généralement des états de la conscience (états d'âme) qui ne peuvent pas être exprimés linguistiquement de la manière où la langue exprime « des faits » (« *Ce qui **peut** être montré ne **peut** être dit.* »)<sup>225</sup> Nous ne pouvons pas contester l'existence de ces formes réelles d'expressions [langages] éthiques, théologiques, etc. dont les préoccupations visent les fonctions existentielles et non pas le souci d'une syntaxe et d'une sémantique logique (correcte). Le langage religieux (théologique) se suffit à lui-même pour affirmer la transcendance et formuler des vérités absolues. La foi suspend les limitations qui s'imposent au langage naturel et scientifique. Ainsi, de manière suggestive, on fait appel à l'écrivain Miguel de Unamuno: « [...] le style mystique – qui travaille avec des antithèses, des paradoxes, jusqu'aux jeux tragiques des mots. Car l'agonie mystique utilise le jeu de mots, elle joue la Parole, elle joue avec le Verbe. Et elle joue pour Le créer. [...] Et dans cet enlèvement au troisième ciel, au Paradis, St. Paul entendit des paroles inexprimables qu'il n'est pas permis à l'homme de redire. (2 Cor. 12, 4). »<sup>226</sup>

La prétention d'univocité des concepts du langage sur les faits se traduit par des distinctions conceptuelles bien précisées dans leur signification (prépondérant empirique), en référence à la réalité. Un tel langage est lui-même une frontière qui sépare: « *L'instrumentalisation du langage consacre de plus en plus l'idée qu'à travers la parole une faille se creuse entre les hommes, entre l'homme et la chose, qu'en fait, elle sépare plus qu'elle n'unifie les réalités qu'elle exprime. Dans la vision chrétienne, la parole remplit cette faille, étant donné que les paroles revendiquent leur origine dans la "Parole hypostatique" qu'est Jésus-Christ* », alors que le langage théologique est un pont qui unit<sup>227</sup>.

---

<sup>225</sup> Tractatus P 4.1212.

<sup>226</sup> UNAMUNO, (de) Miguel. *Agonia creștinismului*. București, Editura Symbol, 1995, p. 42 (notre traduction).

<sup>227</sup> FRUNZA, Sandu. *O antropologie mistică*. Craiova, Editura Omniscope, 1996, p. 45 (notre traduction).

Nous pouvons affirmer que dans l'utilisation des langages associés à une « rationalité opérationnelle », la logique est surenchérie, en allant jusqu'à la limite des langages exclusivement formels, alors que dans le cas des langages religieux associés à une « rationalité signifiante » sont surenchéries la métaphore et l'analogie en allant jusqu'à la limite des langages artistiques. (Observation : dans un cas, comme dans l'autre, on peut arriver à un ésotérisme du langage qui rend impossible l'entrée dans la sphère des significations spécifiques pour ceux qui ne sont pas « initiés ». Il est connu le fait que pour beaucoup d'hommes de science, le langage théologique manque de signification, comme d'ailleurs pour beaucoup de théologiens vis-à-vis des significations du langage scientifique. Il y a donc, dans ce cas, une frontière linguistique entre les deux langages.)

Nous continuons dans la perspective de Wittgenstein en signalant que pour lui l'éthique, l'esthétique, la religion et la métaphysique sont une seule et même chose : « *Il est clair que l'éthique ne se laisse pas énoncer. [...] Éthique et esthétique sont une seule et même chose.* »<sup>228</sup> Dans l'expression quotidienne et scientifique, le langage est avec prépondérance, du point de vue sémantique, porteur de sens factuels relatifs, alors que dans l'expression éthique, il est porteur prépondérant de sens chargés de valeurs comprises comme normes au caractère contraignant (et dans ce sens absolues). Chaque proposition porteuse d'un sens relatif est réductible à un énoncé factuel (empirique) et en référence directe à ce Monde. Les propositions, porteuses de sens et de normes chargées de valeur, visent indirectement ce monde dans la mesure où la priorité est accordée aux valeurs et aux sens, généralement existentiels, associés aux faits et aux expériences de ce monde. Elles renvoient à quelque chose d'un « autre monde », un monde transcendant des sens et des valeurs. Ce monde se montre, il ne produit pas d'une manière contraignante un consensus unanime. Le langage est, dans ce cas seulement, porteur d'un sens communautaire relatif.<sup>229</sup> De telles distinctions sont proposées par une certaine philosophie analytique, comme celle wittgensteinienne : « *Nos mots, utilisés tel que dans la*

---

<sup>228</sup> Tractatus P 6.421

<sup>229</sup> « [...] si je veux fixer dans ma tête ce que je comprends par valeur absolue ou valeur éthique [Dans mon cas], il arrive toujours que l'idée d'une expérience particulière se présente en soi telle qu'elle est, dans un sens, mon expérience par excellence [...]. » cf.

science, sont comme les vaisseaux, capables de contenir et de transmettre compréhension et sens, compréhension et sens **naturel**. L'éthique, si elle est, elle est surnaturelle et nos mots n'expriment que des faits [...] et respectivement [...] dans le langage éthique et religieux il semble que nous utilisons constamment des comparaisons. Mais une comparaison doit être une comparaison à **quelque chose**. Et si je décris un fait à l'aide d'une comparaison, il faut laisser de côté la comparaison pour décrire les faits. Dans notre cas, au moment où nous essayons, en laissant de côté la comparaison, d'exposer purement et simplement les faits qui se cachent derrière elle, nous voyons qu'il n'y a pas de tels faits. Ainsi, ce qui au début paraissait une comparaison, maintenant paraît un non-sens. »<sup>230</sup>

La perspective concernant les langages formels est exclusivement analytique et est exprimée d'une manière condensée dans le *Tractatus* de Wittgenstein: « 6.1 Les propositions de la logique sont des tautologies; 6.11 Les propositions de la logique ne disent donc rien. [du Monde, (ou des valeurs)]. (Ce sont les propositions analytiques.); 6.2 La mathématique est une méthode logique. Les propositions de la mathématique sont des équations, et par conséquent des pseudo-propositions.; 6.21 Les propositions de la mathématique n'expriment aucune pensée.; 6.22 La logique du monde, que les propositions de la logique montrent dans les tautologies, la mathématique la montre dans les équations. » Les énoncés de la mathématique (et de la logique) sont pour Wittgenstein – dans un sens qui réclame à être rapporté au contexte global du *Tractatus* – des propositions hors sens, la vérité de ces propositions pouvant être établie par une analyse des signes. La vérité des tautologies (ou la fausseté des contradictions) sont des vérités nécessaires: « La tautologie n'a pas de conditions de vérité, car elle est inconditionnellement vraie; et la contradiction n'est vraie sous aucune condition. La tautologie et la contradiction sont vides de sens »<sup>231</sup>, au niveau d'une nécessité logique interne (« De même qu'il n'est que de nécessité **logique**, de même il n'est que d'impossibilité **logique**. »)<sup>232</sup>, et non pas dans le rapport aux

---

WITTGENSTEIN, Ludwig. « A Lecture on Ethics » in *The Philosophical Review*, 74, n°1, 1965, p. 3–12 (notre traduction).

<sup>230</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. « A Lecture on Ethics » in *The Philosophical Review*, 74, n°1, 1965, pp. 3–12.

<sup>231</sup> *Tractatus* P 4.461.

<sup>232</sup> *Tractatus* P 6.375.

instances contingentes extérieures : « *La logique* [et la mathématique (notre note)] *doit prendre soin d'elle-même.* »<sup>233</sup>

Nous allons présenter ci-dessous deux hypothèses sur le langage : l'hypothèse scientifique et l'hypothèse éthique.

L'hypothèse scientifique, en rapport au langage, est la suivante : il y a un langage qui peut décrire le Monde, un langage capable d'offrir une représentation symbolique – à des niveaux différents – de la réalité. Cette possibilité impose une hypothèse supplémentaire, le fait que le langage et le monde ont une structure commune : « *La réalité est comparée à la proposition.* »<sup>234</sup> Si pour la philosophie des sciences, le problème soulevé est celui du : comment est possible la description (« *Poser l'essence de la proposition, c'est poser l'essence de toute description, par conséquent l'essence du monde* »<sup>235</sup>) et l'explication scientifique du monde par le langage, ce problème n'est pas spécifique à l'éthique.

L'hypothèse éthique en rapport avec le langage est liée au fait qu'il y a un langage qui peut charger, signifier les faits avec des valeurs, un langage capable d'offrir des normes chargées des valeurs aux faits. Cette possibilité impose à son tour l'hypothèse supplémentaire suivante : les faits et les valeurs ont « quelque chose » en commun (même si ce n'est pas une structure logique commune).

Jusqu'ici nous avons présenté les propositions pourvues de sens, les propositions dépourvues de sens et les propositions vides de sens dans la conception wittgensteinienne du *Tractatus*. Pourrait-on « classer » dans cette perspective les énoncés de l'éthique ou de la religion ?

Le système des propositions qui représentent la connaissance scientifique est formé par les propositions pourvues de sens, la vérité de celles-ci étant contingente et relative, alors que le système des propositions de la mathématique est formé par des propositions vides de sens : « *La vérité de la tautologie est certaine, celle d'une proposition est possible, celle de la contradiction impossible.* »<sup>236</sup> En conséquence, la science est dans une relation de représentation relative au monde auquel elle se rapporte, alors que la mathématique n'a au-

---

<sup>233</sup> *Tractatus* P 5.473.

<sup>234</sup> *Tractatus* P 4.05.

<sup>235</sup> *Tractatus* P 5.4711.

<sup>236</sup> *Tractatus* P 4.464.

cune relation de représentation avec le monde: «*La tautologie et la contradiction ne sont pas des images de la réalité. Elles ne figurent aucune situation possible. Car celle-là permet toute situation possible, celle-ci aucune.*»<sup>237</sup>

Le langage éthique (des valeurs), en général «les langages existentiels», font référence à un «autre Monde» que celui des faits proprement dits, étant un univers d'essences et de valeurs distinct du monde des faits, même si souvent il est associé à celui-ci. Logiquement ou épistémologiquement<sup>238</sup>, les propositions existentielles ne sont pas vraies ou fausses; cela dans le sens où on parle du vrai et du faux en référence aux faits. De telles propositions peuvent contredire la syntaxe logique du langage naturel en essayant de montrer quelque chose qui ne peut pas être dit, car ces propositions ne sont ni vraies ni fausses. (Un exemple suggestif est celui du langage poétique. Un poème n'est pas vrai ou faux.) Un bon nombre de ces propositions semblent avoir un sens au premier regard, en présentant une ressemblance apparente avec les propositions pourvues de sens de type factuel, mais elles ont une autre finalité et donc une autre signification. L'utilisation des métaphores et des analogies, par exemple, est *dépourvue de sens*; des analogies qui veulent suggérer quelque chose qui passe au-delà du monde proprement dit des faits: «*Dans la langue usuelle il arrive fort souvent que le même mot dénote de plusieurs manières différentes – et appartient donc à des symboles différents –, ou bien que deux mots, qui dénotent de manières différentes, sont en apparence employés dans la proposition de la même manière. – Ainsi naissent facilement les confusions fondamentales.*»<sup>239</sup> Les mondes des faits et des valeurs ne doivent pas être confondus. (La conséquence peut être dramatique, comme le prouve l'exemple des idéologies qui s'absolutisent en se légitimant dans l'ontique factuel.) Un discours est généralement complexe. L'existence, dans les discours de propositions vraies ou fausses, indique que ces propositions font référence aux faits et non pas aux valeurs (des choses vécues, etc.). Wittgenstein ne le nie pas, au

---

<sup>237</sup> Tractatus P 4.462.

<sup>238</sup> «Théorie de la vérité-correspondance» entre le contenu d'une proposition et un état de fait.

<sup>239</sup> Tractatus P 3.323–3.324.

contraire il apprécie tout particulièrement les valeurs, les choses vécues, la dimension existentielle de l'homme<sup>240</sup> : « *Nous sentons que, à supposer même que toutes les questions scientifiques possibles soient résolues, les problèmes de notre vie demeurent encore intacts.* »<sup>241</sup> Mais pour lui, les choses ne doivent pas être mélangées, elles doivent être clarifiées. Le système des énoncés du langage sur les faits *dit* quelque chose sur ce monde, alors que le système des énoncés du langage éthique *montre* quelque chose du monde dans lequel nous vivons au niveau des valeurs, au niveau de l'existence humaine. L'éthique exprime d'une manière spécifique le sentiment de la vie, des valeurs existentielles de l'homme avec le monde des faits. Le langage factuel donne expression aux besoins de survivre de l'homme dans ce monde des faits; le langage éthique donne expression aux besoins de l'homme de vivre à côté des autres hommes dans ce monde des faits.

Bien sûr, toutes ces considérations sur les distinctions du langage sont ouvertes à la discussion critique. Elles ont voulu offrir une perspective de la philosophie analytique de clarification des quelques principaux aspects qui sera la base des différents types de langage et offrir un support d'analyse critique, sur la base d'arguments et d'exemples, sur les questions de la frontière.

Mais, si une telle analyse est essentielle dans la clarification des langages, n'est-il pas vrai que les problèmes urgents naissent à la frontière, c'est-à-dire dans les domaines mal partagés? Cette idée de frontière qui fait la différence ne peut pas rendre compte de ce qui se passe entre les parties, surtout quand on parle de la vie, de l'amour, de l'humanité bref, de ce qui relève de nos problèmes existentiels. Disons-le, si l'idée de différence est essentielle, elle est limitée<sup>242</sup>, car elle ne permet pas de comprendre ce qui se passe entre les parties. Vu ainsi, le concept de frontière est limité à une coupure ou à une coupure-lieu, qui ne rend pas compte de l'immense espace de cet entre-deux. N'est-il pas une autre manière de rendre compte de la frontière? En effet, cet entre-

---

<sup>240</sup> JANIK, Allan et TOULMIN, Stephen dans leur livre *Vienne lui Wittgenstein*, traduit par les Editions Humanitas, București, 1998, argumentent cette idée. Le chapitre 5 *Langage, éthique et représentation* p. 117–160, respectivement le chapitre 6 du *Tractatus reconsidéré: un fait éthique* p. 161–192, sont significatifs en ce sens.

<sup>241</sup> Tractatus P 6.52.

<sup>242</sup> On a beau élargir le concept, celui-ci n'a engendré que des sous-concepts comme la *différance*, ou encore le *différend*.

deux n'est pas un bord qui départagerait le tout. Même en le considérant comme un trait de la différence, la frontière apparaît comme un entre-deux minimal. Il faut dire qu'il n'y a pas un seul bord, mais deux bords qui se touchent et, qu'entre ces deux bords, il n'y a pas de *terra incognita*, mais un flux qui circule<sup>243</sup>. Il faut donc élargir le concept de frontière pour le penser comme lieu de rencontre et de cheminement ensemble.

Peut-on envisager alors un chemin sans conquête, ni guerre, se demande Laurent Chevalier? Le paradoxe de la frontière joue dans l'alliance de l'Un et du Multiple, dans l'opposition et la relation qui existe entre une identité et une altérité, entre la division et l'union, entre la communion et la violence. Nous allons essayer d'articuler d'une manière large la philosophie et la théologie autour du concept de frontière dans la perspective éthique.

---

<sup>243</sup> Cf. SIBONY, Daniel. *Entre-deux*. Paris, Seuil, 1991, p. 10–11.





## CHAPITRE IV

### La Frontière comme « pont » interdisciplinaire

Au-delà des clarifications/séparations entre les langages et les domaines proposés par la philosophie et la théologie analytique, peut-on trouver des « ponts » entre les domaines et des chemins pour communiquer ? La frontière est un espace éthique qui suppose la reconnaissance d'un héritage commun, une origine à partager, à partir de laquelle se constituent les différences, les identités ; elle est une manière de vivre cet entre-deux comme un espace dynamique d'un entre-deux en mutation<sup>244</sup>. Il ne s'agit donc pas de rejeter l'une ou l'autre vision, car cela reviendrait à réduire les regards qu'on porte sur ce monde, mais de partager ces regards. Nous allons essayer d'articuler d'une manière large la philosophie et la théologie autour du concept de frontière dans la perspective éthique. Pour rendre plus clair notre propos, je voudrais faire d'abord la distinction entre les termes d'éthique et de morale. Disons, tout d'abord, que c'est l'action humaine – dans son sens large – qui constitue le champ de l'éthique et de la morale. Mais, si l'éthique est une fonction critique par rapport à l'humanisation, la morale désigne tout système historique et culturel de normes, qui donnent sens à l'action dans le sein d'une communauté. En fonction des communautés, nous allons distinguer plusieurs morales. Quand on parle des morales, c'est la particularité qui l'emporte, l'éthique se situant dans le registre métamoral, en questionnant la morale : est-ce que la morale est morale ?<sup>245</sup>

---

<sup>244</sup> Cf. SIBONY, Daniel. *Entre-deux. L'origine en partage*. Paris, Seuil, 1991, p. 9-27.

<sup>245</sup> Le rapport entre éthique et morale est présenté dans l'article de RICOEUR Paul. « Éthique », in *Encyclopediae Universalis*, CD-ROM, 5-ème édition. Dans la pensée de l'auteur, l'éthique est première, donc susceptible d'être universalisable, et la loi morale nous introduit dans l'ordre des scissions dues aux conflits des valeurs et des interprétations (liés principalement à l'herméneutique).

C'est sous le signe de l'éthique que j'engage une réflexion sur la relation entre philosophie et théologie. Si l'éthique peut être un élément consensuel entre la philosophie et la théologie, elle peut être en même temps facteur de discord et de division. En partant des mutations créées par la modernité et la postmodernité, nous allons questionner cette relation, en essayant de trouver un équilibre qui veille au risque d'un consensus doux, sans couleur, de même qu'à une intolérance idéologique ou dogmatique entre la philosophie et la théologie.

#### **4.1. Le sens de la coexistence**

Les différentes approches de l'homme et son humanité sont loin de faire l'unanimité, étant donné que l'homme se situe au carrefour des visions esthétiques, médicales, philosophiques, théologiques ou sociologiques. Malgré leurs différences et divergences, la promesse d'une vie réussie – soutenue par une secrète espérance – n'est-elle pas ce qui nous unit ?

---

<sup>246</sup> Ce chapitre a fait l'objet d'une publication en SAPLACAN, Călin. « Sensul coexistenței și coexistența sensurilor. Un punct de vedere al eticii teologice catolice », in *Filosofie și Religie* (coll), Editura Limes, Cluj, 2001, p. 162–173.

Entre les détracteurs et les défenseurs de cette culture<sup>247</sup>, Charles Taylor<sup>248</sup> propose une position différente. Il soutient que, derrière cette culture, se cache un idéal moral très fort qu'il appelle « l'idéal de l'authenticité ». En quoi consiste cet idéal? Pour Taylor cet idéal moral est « *une image de ce que serait une existence meilleure ou plus élevée, où "meilleure" ou "plus élevée" ne se définissent pas en fonction de nos désirs ou nos besoins, mais par rapport à un idéal auquel nous devons aspirer.* »<sup>249</sup>, reste le plus souvent informulé.<sup>250</sup>

---

<sup>247</sup> Nous allons reprendre ici, quelques traits de la modernité exposés chez TAYLOR, Charles. *Le malaise de la modernité*. Paris, Cerf, 1994:

Le premier trait est l'individualisme. Celui-ci se manifeste par l'imposition du droit face aux valeurs qui transcendent. Une autre manifestation, est la victoire de la liberté moderne, qui discrédite les hiérarchies traditionnelles, les structures familiales et les anciens horizons moraux. Certains ont vu dans ces manifestations « *la plus belle victoire de la modernité* » qui a permis aux hommes de faire un choix de vie, en échappant ainsi aux contraintes sociales. D'autres ont vu une perte de sens, une perte de la dimension héroïque de la vie, un enfermement sur soi, qui marque une distance face aux autres et à la société.

Un deuxième trait de la modernité est lié à la suprématie de la raison instrumentale que l'auteur définit comme: « *cette rationalité que nous utilisons en évaluant les moyens les plus simples pour arriver à un but. Efficacité maximale, la productivité la plus grande, mesure sa réussite.* » (p. 12) La suprématie de la raison instrumentale a été à son tour différemment perçue: libération pour les uns, perte de la structure sacrée pour d'autres; progrès technologique pour les uns, platitude de la vie pour d'autres.

Le troisième trait caractéristique de la modernité, se situe au niveau politique. Il s'exprime à travers un « *despotisme doux* » caractérisé par la perte de la liberté (dû à l'atomisation des individus) face à l'immense pouvoir de l'état bureaucratique.

<sup>248</sup> TAYLOR, Charles. *Le malaise de la modernité*. Paris, Cerf, 1994.

<sup>249</sup> TAYLOR, Charles. *Le malaise de la modernité*. Paris, Cerf, 1994, p. 24.

<sup>250</sup> L'auteur offre trois motifs qui sont à la base de la non-formulation de cet idéal. Le premier consiste dans les positions libérales neutres, selon lesquelles seulement les individus peuvent prendre une position sur la question de la vie bonne. Le Gouvernement ne peut intervenir dans cette question pour motifs d'impartialité. Le deuxième motif est la domination du subjectivisme qui rend les débats moraux impossibles, n'ayant pas un fondement rationnel. Le dernier facteur est dû à une survalorisation des sciences sociales qui n'ont pas le souci d'un idéal moral. Malgré ces motifs, nous dit l'auteur, « *Je soutiens plutôt que la thèse de cet idéal s'est dégradée,*

La prise de position de l'auteur ne veut pas être un compromis entre deux positions contraires, mais plutôt une orientation de ces attitudes vers un objectif plus grand. Le narcissisme et l'égoïsme rendent la vie fade, dit l'auteur. Mais, ce n'est pas à cause de leur appartenance à cette culture de l'authenticité, mais parce qu'ils esquivent ses exigences. Pour l'auteur, le sujet de la modernité est un sujet individualiste. En le différenciant du sujet égoïste, Taylor caractérise le sujet individualiste comme ayant un idéal moral de « *l'accomplissement de soi* » – dans une manière d'être humain.

La véracité par rapport à soi-même est un élément essentiel: « *Il existe une certaine façon d'être humain qui est la mienne. Je dois vivre ma vie de cette façon et non pas imiter celle des autres. Cela confère une importance toute nouvelle à la sincérité que je dois avoir envers moi-même. Si je ne suis pas sincère, je rate ma vie, je rate ce qui représente pour moi le fait d'être humain.* »<sup>251</sup>

Or, cet idéal de l'accomplissement de soi, ne peut définir ses exigences que dans la perspective de la rencontre et de la reconnaissance de l'autre, par le dialogue (soit au niveau privé, soit au niveau social). Et cela, parce qu'un mode de vie centrée sur soi ne peut pas se justifier devant cet idéal de la réalisation de soi, car il impliquera une relation instrumentale par rapport aux autres et finalement la non reconnaissance des autres horizons de sens. On trouve ici, une caractéristique de cette culture: « ... *l'authenticité (a) implique (i) tant une création et une construction aussi bien qu'une découverte, (ii) une originalité, et souvent (iii) une opposition aux règles sociales, et même, éventuellement, à ce que nous reconnaissons comme morale. Mais, il est vrai aussi, comme nous l'avons vu, qu'elle (b) requiert (i) une ouverture à des horizons de signification (car sans eux la création perd la perspective qui peut la sauver de l'insignifiance) et (ii) une définition du soi dans le dialogue.* »<sup>252</sup> Au lieu d'entrer dans le débat, pour condamner ou pour défendre cette culture, l'auteur propose une aide effective pour ceux qui se trouvent pris dans cette culture. Aborder le sens de

---

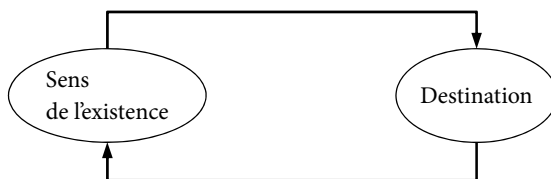
*mais qu'il reste extrêmement valable, et que les modernes ne peuvent pas le répudier. [...] Nous avons besoin d'un effort de renouvellement, grâce auquel cet idéal pourrait changer nos conduites.* » (p. 31)

<sup>251</sup> TAYLOR, Charles. *Le malaise de la modernité*. Paris, Cerf, 1994, p. 37.

<sup>252</sup> TAYLOR, Charles. *Le malaise de la modernité*. Paris, Cerf, 1994, p. 74.

l'idéal de l'accomplissement de soi implique aussi des exigences liées à l'histoire, à la nature, à la société, à la solidarité, à l'appel de Dieu, etc. L'authenticité ne s'oppose pas aux exigences qui transcendent le soi, elle les appelle.

Réussir sa vie, tel est l'idéal moral dont parle Charles Taylor. Si, à travers cet idéal moral, l'éthique philosophique vise le sens de l'existence, l'éthique théologique est liée à l'événement de la mort et de la résurrection de Jésus Christ (le Salut), qui ouvre un horizon eschatologique, c'est-à-dire le Royaume de Dieu, en offrant ainsi une destination et une espérance pour l'humanité. Avec l'éthique théologique, on retrouve la question de la vie, mais pour le théologien ce qui est en cause c'est une vie sauvée ou perdue, liée à cette promesse du Royaume. Même si la question du Salut en théologie n'est pas celle du sens de la vie en philosophie, comme une sorte de rétroaction, la première influe sur la seconde, telle que la figure ci-dessous le montre.



Nous trouvons des traits communs entre l'éthique philosophique et celle théologique – même si les fondements sont différents – liés à cette fonction utopique que joue l'espérance. Pour Edward Schillebeeckx<sup>253</sup>, si le message évangélique n'offre pas un programme direct d'action politique et sociale, il contient de manière indirecte sa signification sur le plan politique et social à cause des fonctions utopiques et critiques qui lui sont attachées :

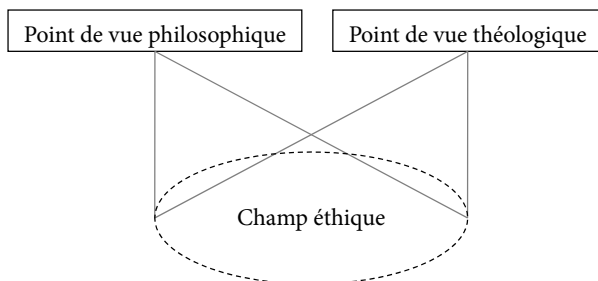
*« L'espérance eschatologique tout à la fois radicalise l'engagement de l'homme au service de l'organisation de notre société terrestre, et relativise tout ordre déjà atteint. L'engagement politique et social des chrétiens sous la pression de l'amour fraternel fournit ainsi le principe herméneutique de la foi au Royaume promis. La fonction critique de l'Eglise n'est*

---

<sup>253</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. « Portée théologique des déclarations du magistère en matière sociale et politique », in *Concilium*, n° 36, 1968.

*pas d'accompagner ni d'observer, elle implique que l'on soit critique-  
ment engagés dans la promotion effective du bien-être de tous.* »<sup>254</sup>

Comme nous l'avons vu, d'une part, l'éthique peut constituer un facteur d'unité entre la philosophie et la théologie. D'autre part, on peut tout aussi montrer que les polarisations de type éthique, peuvent scinder tant les sociétés que les institutions ecclésiales<sup>255</sup>. C'est le paradoxe auquel se confronte la modernité au niveau de l'éthique. Le schéma classique présenté ci-dessous, qui veut articuler les éthiques profanes et religieuses, ne fonctionne plus.



Ce schéma induit des images fausses, car il n'y a pas accord sur la définition du champ éthique, et il mène ainsi à des interprétations différentes: « *ce n'est jamais, toutefois, le même objet qui est visé par les différentes sciences, de sorte que la revendication d'un pré carré n'a guère de sens et laisse toujours ouverte la possibilité d'un autre défrichage de la **terra incognita** du corps.* »<sup>256</sup>

## 4.2. La coexistence des sens

Les conséquences de la modernité – concrétisées par l'éclatement de la morale: crise de la tradition (passage d'une morale de la tradition à une morale du changement); l'atomisation des sphères d'activité (autrefois nous avions un

<sup>254</sup> SCHILLBEECKX, Edward. « Portée théologique des déclarations du magistère en matière sociale et politique », in *Concilium*, n° 36, 1968, p. 41–42.

<sup>255</sup> Si nous pouvons trouver un nombre commun dans l'essentiel de notre foi chrétienne pour unir les chrétiens de différentes confessions ou de différents courants théologiques, la concrétisation des positions éthiques constitue le terrain des fortes tensions

<sup>256</sup> JAQUET, Chantal. *Le corps*. Paris, PUF, 2001, p. 11.

système intégrant d'activités: famille, travail, etc., la modernité nous présente chaque domaine ayant sa propre rationalité); éclatement du niveau du sens et même une perte générale du sens – qui ne sont pas sans répercussions quant au fait de trouver des solutions pour certaines questions éthiques particulières. Le consensus, dont on parlait plus haut, n'est pas si éloquent, car cette explosion des positions éthiques et morales, le pluralisme des légitimations et des normes sociales, offrent l'image d'une harmonique des significations, qui peuvent être autant d'éléments de discorde.

Devant les conséquences de la modernité, Alasdair MacIntyre<sup>257</sup> avance un diagnostic pessimiste de notre monde : le langage moral se trouve dans un état de confusion. Il y a un décalage entre le langage moral, qui n'utilise que des fragments d'un modèle conceptuel, et le contexte dans lequel ce langage est employé. L'auteur donne appui avec deux constatations.

La première constatation qui fonde son affirmation est le caractère interminable des discours moraux. L'auteur indique les caractéristiques communes de ces désaccords et discussions. La première caractéristique est due aux conflits des interprétations de ces discussions. La deuxième caractéristique souligne l'existence des critères impersonnels d'évaluation, comme la générosité, le devoir. La dernière caractéristique fait appel aux deux autres et souligne l'enracinement historique et contextuel de ces différentes discussions.

La deuxième constatation est fournie par l'émotivisme. Celui-ci s'appuie sur l'impossibilité d'offrir une justification rationnelle pour une morale objective. Pour l'émotivisme, dit l'auteur : « *tout jugement d'évaluation et plus précisément tout jugement moral n'est rien d'autre que l'expression d'une préférence, d'une attitude ou d'un sentiment, par son caractère moral évaluatif.* »<sup>258</sup> L'émotivisme, nous dit l'auteur, échoue comme théorie de la signification pour trois raisons : la première réside dans la difficulté de l'identification des sentiments et des attitudes; la deuxième réside dans la confusion des phrases dont certaines relèvent des expériences personnelles, et d'autres sont liées au contexte; la troisième consiste dans le décalage entre la signification et l'usage des expressions morales.

---

<sup>257</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Après la vertu*. Paris, Presse Universitaire de France, 1997.

<sup>258</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Après la vertu*. Paris, Presse Universitaire de France, 1997, p. 14.



Malgré l'échec rationnel d'une telle théorie, l'émotivisme, dit l'auteur, reste ancré dans notre culture comme théorie d'usage. Cela est visible au niveau des sujets de la société de la modernité – que l'auteur appelle des « personnages » – qui incarnent des manières émotivistes. Ceux-ci se privent des critères rationnels d'évaluation, aussi l'individu de la modernité se voit séparé de l'autre et du monde. Séparé de l'autre, car tout point de vue est critiquable. Séparé du monde, car l'individu de la modernité évite toute situation contingente et toute possibilité d'émettre un point de vue universel. Ainsi compris, il est souverain et absolument libre. La coexistence des individus dans la modernité devient une juxtaposition réglée par le droit. Le droit régularise les valeurs de chacun. Dans un tel contexte, où le droit prime sur la morale et sur les valeurs, MacIntyre oppose de manière frontale, la tradition – représentée par Aristote, et la modernité – représentée par Nietzsche. Devant les menaces du relativisme et du perspectivisme (deux maladies de la modernité, incarnées par Nietzsche) l'auteur privilégie le modèle aristotélicien. Le choix philosophique de MacIntyre questionne du point de vue théologique, sur la place des traditions religieuses et de la foi dans la pensée de l'auteur.

La Tradition et les Ecritures constituent la base du discernement de l'éthique théologique: « *La théologie sacrée s'appuie sur la parole de Dieu écrite, inséparable de la sainte Tradition, comme sur un fondement permanent; en elle aussi elle se fortifie, s'affermir et se rajeunit toujours, tandis qu'elle scrute, sous la lumière de la foi, toute la vérité, qui se puise cachée dans le mystère du Christ.* »<sup>259</sup> Et cela, dans un contexte où la théologie occupe un lieu important dans les tensions repérables du champ éthique. Peut-on inscrire les traditions religieuses dans la même perspective que celle que développe MacIntyre, sans que celles-ci ne constituent un objet de recherche à part? Autrement dit, peut-on réduire la théologie à la rationalité? Dans la pensée de l'auteur, la tradition assume et dépasse les apories de la rationalité, mais la tradition religieuse ne trouve pas sa place dans cette tradition. La tradition aristotélicienne a dans la pensée de MacIntyre une charge « sacrée », un rôle presque absolu, pour ne pas dire dogmatique, au sens large.

---

<sup>259</sup> Le Concile Vatican II, « Dei Verbum » &24.

### 4.3. Pour une éthique du dialogue...

Tradition philosophique ou tradition théologique ? Quelle est la solution pour sortir de cette impasse qui oppose un modèle idéologique à un modèle théologique dans l'élucidation des divergences éthiques ? Nous nous inscrivons dans la ligne de pensée d'Eric Weil<sup>260</sup> qui définit la tradition comme moment d'appropriation de notre existence. Cette appropriation est difficilement objectivable, car pour s'objectiver, la tradition a besoin d'une autre tradition. L'intérêt de cette perspective de pensée est lié au fait que la tradition théologique comme philosophique ne peuvent rendre compte d'elles-mêmes que dans un dialogue et dans un rapport avec d'autres traditions. Cette exposition, nécessaire à l'altérité, nous condamne soit à accepter une tradition en mouvement permanent (qui peut engendrer un immoralisme sceptique ou positif), soit à nous retrancher derrière une tradition inchangée (qui peut engendrer un immoralisme dogmatique ou égocentrique). Pour dépasser cette opposition, nous dit l'auteur, nous devons soumettre la tradition à une lecture historique pour établir son contenu et à une discussion rationnelle. Les théologiens sont pris entre deux feux. D'un côté, ils sont aux prises avec une tradition théologique (à cause de la dimension religieuse) qui, pour les chrétiens, prend la forme d'une médiation entre dogme et histoire et, d'un autre côté, dans le cadre de l'Université ou dans le cadre de l'espace civil, ils participent, à un échange ouvert d'arguments rationnels parfois tendus ou même contradictoires. Mais, dans ce dialogue entre philosophie et théologie, doit-on sacrifier la tradition théologique face aux argumentations rationnelles, en opposant ainsi tradition et rationalité ? Adopter une telle position signifierait 1) l'admission du fait que toute tradition théologique est antirationnelle, antihumaniste, voire obscurantiste et 2) l'adoption d'une attitude rationnelle qui élimine les convictions et les croyances. Pour honorer une base anthropologique large, les éthiques philosophiques ne peuvent exclure les problématiques religieuses, ni celles sceptiques ou nihilistes, qui échappent à l'affirmation d'une rationalité unidimensionnelle et qui font place à une réflexion sur les jeux de la rationalité au sein de la même conscience morale. Comment briser cet espace étroit de la rationalité sinon en acceptant dans son sein des expressions subjectives

---

<sup>260</sup> WEIL, Eric. « Tradition et traditionalisme » in *Essais et conférences*, vol. 2, Paris, Plon, 1953, p. 9-21.

et d'autres formes de rationalité qui la problématise? Pour élargir le cadre proposé par MacIntyre et pour repenser le rapport entre l'éthique philosophique et l'éthique théologique, il faut reconnaître ces traditions dans leur spécificité, au lieu de les considérer comme des traditions rivales. Reconnaître la liberté de pensée et d'action de l'autre est la condition nécessaire d'une éthique du dialogue. Mais une éthique du dialogue implique aussi un dialogue des éthiques, condition indispensable aux débats, à la réflexion et à l'application d'une morale commune.

#### 4.4. ... Et un dialogue des éthiques

Pour une démarche éthique saine, nous devons éviter deux pièges : un modèle pur idéologique et un modèle pur dogmatique. Privilégier un modèle pur idéologique risquerait de nous priver dans notre démarche éthique de toute perspective théologique et d'une possibilité de sens. A l'inverse, privilégier un modèle pur dogmatique, risquerait d'isoler la démarche théologique de toute vérification critique. Cet aspect est valable aussi en ce qui concerne l'élément clé du dialogue entre la philosophie et la théologie : l'humain. Le terrain sur lequel s'effectue l'interaction entre la philosophie et la théologie est l'anthropologie.

Pour la théologie, cela va dans le sens d'un développement d'une anthropologie théologique. Il y a une solidarité entre l'anthropologie et la théologie, car on ne peut pas parler de l'homme sans parler de Dieu, et inversement. Dans cette perspective il s'agit de rendre compte de ce lien entre anthropologie et théologie, et définir ce qu'est l'humain d'un point de vue théologique. Il ne s'agit pas simplement d'une analyse du réel, mais de proposer une image de l'homme vrai. Cela implique un rapport critique par rapport à certaines anthropologies, à partir des positions qui lui sont propres, en particulier la mort et la résurrection de Jésus Christ.

Je définirai ce critère de l'humain en partant des perspectives données par Hans Küng : *„Ce qui est l'humain, l'humain authentique, voilà ce qui tient véritablement du „divin”*”.<sup>261</sup> Pour Hans Küng, le critère de l'humain ne devient pas seulement facteur de consensus pour les religions, mais il devient critère

---

<sup>261</sup> KÜNG, Hans. *Théologie pour le 3-ème millénaire*. Paris, Seuil, 1987, p. 338.

de discernement du discours sur Dieu. Autrement dit, la crédibilité du discours sur Dieu est rapportée à l'effet bénéfique que celui-ci produit sur l'humanité. Effectivement, à l'horizon de cette réflexion reste une question : qu'est-ce qu'on désigne par humanité ? Nous allons répondre avec Hans Küng : *„Ce qui l'aide à être un homme authentique (...), ce qui le protège, le guérit et accomplit les hommes dans leur être physique et psychique, individuellement et socialement (la vie, l'intégrité, la justice, la paix).”*<sup>262</sup>. Hans Küng désigne par humanité, l'homme intégral : amour, santé, liberté, paix, justice, conscience, dignité.

Les significations de l'humain authentique sont fortement liées à l'identité (religieuse ou non) de chacun. Ainsi, les significations de la vie chrétienne (donc aussi de notre humanité) sont fortement liées à l'identité chrétienne qui trouve son fondement dans l'événement de la mort et de la résurrection de Jésus Christ. Même si à cause de nos identités différentes, l'humain reste à l'horizon, on peut trouver un certain consensus. Et cela justement à cause de l'humanité commune : ce qui va desservir et promouvoir l'humanité et la vie, devient vrai et bon, et ce qui est inhumain, par les pratiques et les rituels, est faux et mal. Mais en parlant avec une simplicité aussi déconcertante du bien et du mal, nous risquons d'avoir une position totalitaire et d'exclusion : du bien d'un côté, du mal de l'autre. Or cela n'est pas si évident qu'il paraît, surtout quand on prend en compte la complexité des situations. Il s'agit pour nous de penser le bien et le mal à la manière de Xavier Thévenot, en termes de dominantes.

Pour les chrétiens, la notion de bien et de mal est définie en rapport avec la doctrine de l'Eglise, ou en partant d'une réflexion sur l'anthropologie théologique... ce qui pose à nouveau la question d'un modèle pur dogmatique. L'enjeu d'un dialogue réel entre philosophie et théologie est lié à la plausibilité anthropologique du fait religieux, de sa capacité de donner un sens à l'existence humaine.

Aborder éthiquement la relation entre la philosophie et la théologie semble prendre le fil des débats entre la foi et la non foi.<sup>263</sup> Dans un échange

---

<sup>262</sup> KÜNG, Hans. *Théologie pour le 3-ème millénaire*. Paris, Seuil, 1987, p. 338.

<sup>263</sup> C'est le fil rouge du livre de FERRY, Luc. *L'homme-Dieu ou le sens de l'existence*. Paris, Grasset, 1996.

de lettres<sup>264</sup> entre le cardinal Carlo Maria Martini et Umberto Eco, il apparaît que l'un des éléments clé du dialogue entre la philosophie et la théologie est le postulat d'une expérience éthique commune fondamentale, reflétée au niveau social et humain. C'est d'ailleurs une position qu'on retrouve chez Edward Schillebeeckx, qui écrivait dans le contexte d'après-guerre :

*« Les expériences du contraste des deux guerres mondiales, des camps de concentration, de la torture politique, celles qui surgissent dans les rapports internationaux et au contact des pays en voie de développement, à la vue des affamés et des sans logis, des spoliés et des pauvres, en des pays cependant doués d'un immense potentiel de richesse, etc. Toutes ces expériences négatives suscitent un jugement spontané : « il n'est pas permis, il n'est pas possible que cela continue » ; ainsi prend corps la protestation contre la guerre, l'injustice sociale, la discrimination raciale, les abus de la grande propriété. Dans notre société, les impératifs éthiques et les décisions historiques mûrissent surtout sous l'action de quelques maux collectif : les salaires insuffisants pour une certaine couche de la population, l'exploitation coloniale, la discrimination raciale, etc. »*<sup>265</sup>

Certes, l'auteur pose les fondements d'une éthique sociale, mais à chaque fois le corps y est présent. Rappelons-nous, toujours dans le cadre de la deuxième guerre mondiale, le rapport au corps : torture, expérimentations médicales ou eugénisme nazi. Y a-t-il deux manières de vivre l'expérience éthique, l'une chrétienne et l'autre profane ? L'indignation demande-t-elle une raison logico-théorique et une raison théologique ? Ce n'est pas par hasard qu'on retrouve la même attitude, chez Wittgenstein : *« Essayez seulement – dans le cas réel – de douter de la peur et de la souffrance d'autrui »*<sup>266</sup> dit celui-ci, qui fut infirmier pendant la guerre.

Quelle est la différence qui sépare les chrétiens des non-chrétiens en matière d'éthique ? L'expérience du contraste (radicalisée dans le scandale du mal) chez Schillebeeckx, se dévoile en premier lieu dans sa signification immédiate, concrète, intrinsèque, ensuite par une thématisation ou par la réduction à un

---

<sup>264</sup> Ce dialogue est présenté en MARTINI, Carlo Maria; ECO, Umberto. *În ce cred cei care nu cred*. Iasi, Polirom, 2001.

<sup>265</sup> SCHILLEBEECKX, Edward. « Portée théologique des déclarations du magistère en matière sociale et politique », in *Concilium*, n° 36, 1968, p. 36.

<sup>266</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigations philosophiques*. Paris, Gallimard, 1961, § 303, p. 225.

principe éthique universel. Cette expérience peut prendre alors un sens religieux ou profane, dans la mesure où je l'intègre dans une expérience plus large, liée à mon ouverture spécifiquement religieuse ou profane. L'expérience du contraste, comme forme d'ouverture sensible et de pensée dans l'attestation du sens ou du non-sens éthique, est commune aux chrétiens et aux non-chrétiens. Elle ouvre le chemin vers un surplus d'humanité, vers un avenir meilleur, en offrant ainsi un horizon d'espérance commun qui illumine les consciences humaines. Les exemples ne manquent pas : le Code de Nuremberg en 1947, la Déclaration des Droits de l'Homme en 1948, la Déclaration de Helsinki en 1964 et la Déclaration de Tokyo en 1975. Ces textes, tout en dénonçant les expérimentations sur l'homme, affirment la dignité de la personne humaine, et trouvent un écho tant en philosophie qu'en théologie.

#### 4.5. La contribution de l'éthique théologique au consensus

Les réflexions éthiques contemporaines, tant dans le cas des éthiques philosophiques que dans celui des éthiques religieuses, sont accompagnées d'une multitude de théories contradictoires et même incompatibles. Comme le remarque David Tracy<sup>267</sup>, nous vivons dans une époque incapable de se donner un nom : modernité, anti-modernité ou postmodernité, trois désignations contradictoires de la situation actuelle, qui se trouvent au cœur des conflits des interprétations. Tous ces conflits des interprétations, concernant la désignation du présent en Occident, sont souvent le refus de regarder en face la réalité polycentrique de notre présent. Toutes les désignations du présent (modernité, anti-modernité, postmodernité) restent égocentriques et trop limitées<sup>268</sup>. Malgré le langage véhiculé par les modernistes, postmodernistes ou

---

<sup>267</sup> TRACY, David. « La désignation du présent », in *Concilium*, n° 227, 1990, p. 71-92.

<sup>268</sup> Ces désignations présentent les dilemmes auxquels se confronte le monde Occidental, « Mais ce regard même de l'Occident moderne vers l'autre et le différent, nous le portons trop souvent avec le secret désir d'être encore le centre et de pouvoir désigner ces autres. Les autres demeurent dans les marges. Marges par rapport à quoi ? Par rapport au centre qui ne tient plus. Dans les études théologiques, ce mode de désignation continue, comme lorsque nous faisons innocemment référence à des travaux « proche-orientaux » ou « extrême-orientaux ». Proches par rapport à quoi ? L'autre, considéré à partir du centre désigné par lui-même, est trop souvent un autre projeté :

antimodernistes en ce qui concerne l'altérité et la différence, le pluralisme ou la dilution du centre et des marges, il faut constater qu'il n'y a plus un centre. Il y a plusieurs centres, et ils ne sont plus marginaux les uns par rapport aux autres. Il faut que les autres deviennent les autres et non pas des projections de nos peurs. Il faut prendre en compte ce polycentrisme des religions, les centres de notre Eglise<sup>269</sup> vraiment universelle, le polycentrisme de nos traditions. Et pour ne pas déclencher l'anarchie d'un monde privé d'un centre, nous dit l'auteur, il faut que nous affrontions ce polycentrisme. Comment ? Du lieu où chacun se trouve (pays, sexe, tradition, profession, etc.), en écoutant les autres qui viennent nous apprendre de nouvelles manières de lire l'Evangile et les situations. Ainsi, se demande l'auteur, « *Dans toutes les discussions des post-modernes, aussi bien que des modernes ou des antimodernes sur l'altérité et sur la différence, où sont les pauvres et les opprimés ? Ce sont eux les autres concepts dont la différence doit tout changer.* »<sup>270</sup> Nous vivons toujours une histoire dangereuse, où l'humanité de l'homme est en danger.

« ... le but de la théologie chrétienne – ce mode de pensée et d'action presque impossible, toujours inadéquate –, c'est d'écrire l'histoire du présent à la lumière de l'Evangile de Jésus Christ. Saisir la substance de l'Evangile chrétien dans notre moment présent, c'est démasquer les fausses visions du présent qui nous affligent. »<sup>271</sup>

---

*projeté par les peurs nouvelles du sujet bourgeois moderne craignant de perdre privilèges et puissance, soit par les espoirs du néoconservatorisme de bénéficier d'une autre chance, soit par les désirs d'échapper à la modernité et au non-moi postmoderne.* » cf. TRACY, David. « La désignation du présent », in *Concilium*, n° 227, 1990, p. 72.

<sup>269</sup> Comme catholique, dit l'auteur, nous avons la chance de vivre dans une église polycentrique : les Eglises de l'Amérique Latine, de l'Asie, de l'Afrique ou de l'Europe orientale, avec les nombreuses formes de théologie : théologies féministes, théologies de la libération, théologies de l'émancipation sociale et individuelle.

<sup>270</sup> TRACY, David. *La désignation du présent*, in *Concilium*, 227, 1990, p. 91.

<sup>271</sup> TRACY, David. « La désignation du présent », in *Concilium*, 227, 1990, p. 73.

## CONCLUSIONS

La frontière est un outil d'analyse dans des domaines très différents. Elle a été présentée d'abord comme dédoublement, permettant des lectures multiples : mythiques, géographiques, historiques ou politiques. A cause de la difficulté de la saisir dans ses multiples significations issues de ces lectures, nous avons appelé à une lecture phénoménologique (dans son sens large de description) spécifique à chaque domaine de recherche, en situant la frontière entre objet et sujet, mais aussi comme chemin entre l'origine et la fin (*arché* et *télos*), une frontière qui sépare autant qu'elle unit, une frontière où l'on peut se frayer des passages. Nous avons articulé cette perspective phénoménologique à une démarche analytique, car décrire c'est mettre dans un langage.

La philosophie analytique – employée ici comme instrument d'analyse philosophique pour la théologie analytique et comprise dans les limites du langage, plus précisément comme frontière des langages – ne répond pas aux « grands questionnements ontologiques » comme « la nature de la vérité », « la nature de l'existence », etc. Que propose la philosophie analytique devant une question comme : « Dieu existe-t-il ? ». Ce que fait la philosophie analytique, au moins en partie, est un essai de clarification qui argumente et précise le fait que « les critères d'existence » en théologie ne sont pas les mêmes avec ceux des sciences empiriques. Il n'est pas possible d'affirmer l'existence ou l'inexistence de Dieu comme on affirme l'existence d'une particule élémentaire, respectivement l'inexistence de l'éther<sup>272</sup>; de même il n'est pas possible d'affirmer l'existence ou l'inexistence de Dieu, comme on affirme l'inexistence d'un mailon en biologie et éventuellement ultérieurement son existence acceptée; complémentairement, « les critères d'existence » en théologie ne sont pas les mêmes que ceux des sciences formelles, comme par exemple les théorèmes d'existence

---

<sup>272</sup> Il s'agit de l'expérience de Michelson-Morley, au XIX-ème siècle, dont il a essayé de démontrer l'existence de l'éther luminifère.



en mathématique.<sup>273</sup> Ainsi, comme suggèrent les exemples présentés, la logique et la mathématique en soi ne disent rien des faits scientifiques, ni de Dieu ou encore des sens éthiques ou existentiels. En sciences empiriques, les langages formels ne déterminent *la forme* que les faits prennent dans le langage scientifique. Cette forme, philosophico-analytique n'est pas une forme au niveau ontologique, extérieure au sujet qui s'exprime par un certain langage, mais c'est une forme qui appartient au langage lui-même par lequel les faits sont décrits. Similairement, comme les exemples ont essayé de le proposer, dans le langage théologique rationnel sont projetées des formes logiques et mathématiques, dans la manière dont on parle de Dieu, du Royaume de Dieu, etc.

La frontière peut articuler aussi bien les langages mythique et historique, anthropologique et éthique, etc. sans appartenir à une discipline ou à une autre. Si la frontière comme perspective analytique permet de faire la distinction entre les langages, elle permet aussi de voir ce qui passe au-delà des langages, pour finalement passer les frontières des langages.

Après cette clarification des langages, nous avons enfin jeté les ponts entre les disciplines. La frontière est un concept qui apparaît au carrefour des sciences humaines, des sciences sociales et des sciences exactes. En ce sens la frontière permet une approche interdisciplinaire, concrétisée dans ce cas dans le rapport entre la philosophie et la théologie. User de ce concept a permis de créer des ponts entre les disciplines et d'établir des conditions de dialogue qui permettent à chaque discipline de forger sa propre identité en opposition et en relation à une altérité. La frontière est en ce sens un espace éthique qui suppose la reconnaissance d'un héritage commun, une origine à partager, à partir de laquelle se constituent les différences, les identités; elle est une manière de vivre cet entre-deux comme un espace dynamique d'un entre-deux en mutation<sup>274</sup>. Dans ce dialogue il ne s'agit donc pas de rejeter l'un ou l'autre point de vue, car cela reviendrait à réduire les regards qu'on porte sur ce monde, mais bien de partager ces regards. La frontière est à la fois ce qui sépare, mais aussi ce qui unit. Car l'unité pourrait-elle garder un sens sans le

---

<sup>273</sup> Principalement « un théorème d'existence » est un théorème qui établit qu'il a *au moins* un objet mathématique satisfaisant une certaine propriété.

<sup>274</sup> Cf. SIBONY, Daniel. *Entre-deux. L'origine en partage*. Paris, Seuil, 1991, p. 9-27.

Multiple ? Elle apparaît comme une figure d'origine qui s'actualise dans des dédoublements multiples, et doit aussi faire face au retour de l'Un.<sup>275</sup> Située entre l'origine et la fin, la frontière se présente comme traversée, comme chemin, comme passage. C'est seulement en quittant cette origine si nécessaire, que nous pouvons nous rencontrer, nous expliquer, comprendre les différences et les revendications qui les accompagnent. Finalement cette frontière s'avère être un entre-deux, qui est tout un espace où les deux parties sont convoquées pour s'expliquer avec leur origine et pour qu'un passage puisse s'établir entre les deux.

Possibles ouvertures. Même si elle se situe sur/entre des terrains différents, la frontière ouvre ou ferme sur l'avènement de l'homme, car l'homme lui-même est une frontière à travers laquelle c'est notre humanité qui se manifeste. Même si ces frontières ne sont pas fixes, car elles se déplacent, le concept/paradigme de frontière avec lequel nous opérons reste valable. Avec le développement des biotechnologies – où il est question de l'homme réparé, de l'homme augmenté, voir perfectionné – des questions inédites se posent au niveau anthropologique et éthique en termes de frontière : jusqu'où l'homme peut modifier les frontières de l'homme ? Est-il moral de modifier les frontières tracées par son Créateur ?

Comprendre l'homme et l'humain met en évidence les frontières de nos langages utilisés et l'urgence de trouver des ponts pour comprendre la « langue de l'autre ». Comprendre l'homme et son humanité, dans une réflexion commune, à la frontière des visions différentes, demande une éthique du dialogue et un dialogue des éthiques.

Par ailleurs, le concept/paradigme de frontière compris comme dynamisme éthique éclate sous l'action de l'amour. Ce dernier suspend l'éthique, car il s'inscrit dans une logique de surabondance, qui est l'ordre du religieux.

---

<sup>275</sup> Cf. CHEVALIER, Laurent. *La frontière entre guerre et paix. Du signe au sexe, le théâtre sacrificiel de l'homme*. Paris, Ed. L'Harmattan, 2003, p. 7.



# BIBLIOGRAPHIE

- ANDREI, Petre. « Sociologia cunoașterii și valorii » in *Opere sociologice* (vol. I). București, Editura Academiei, 1973.
- BARTHES, Roland. *Le plaisir du texte*. Paris, Seuil, 1973.
- BELLET, Maurice. *Le Dieu pervers*. Paris, Desclée de Brower, 1998.
- BENOIST, Jocelyn. *L'idée de phénoménologie*. Paris, Beauchesne, 2001.
- CARNAP, R.; HAHN, H.; NEURATH, O. « Concepția științifică despre lume: Cercul de la Viena » in *Filosofia contemporană în texte alese și adnotate* (partea I). București, 1986. [coordonatori Al. Boboc și I. Roșca]
- CARNAP, Rudolf. « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage » (1932), in *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1985.
- CARNAP, Rudolf. *Semnificație și necesitate*. Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1972.
- CHEVALIER, Laurent. *La frontière entre guerre et paix. Du signe au sexe, le théâtre sacré de l'homme*. Paris, Ed. L'Harmattan, 2003.
- CHINN W.G., STEENROD N.E. *Introducere în topologie*. București, Editura tehnică, 1981.
- Concile Vatican II.  
[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_fr.htm](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_fr.htm)
- Concordance de la Bible. TOB. Paris, Cerf/Société Biblique Française, 1993.
- CRIGNON-DE OLIVEIRA, Claire; GAILLE-NIKODIMOV, Marie. *A qui appartient le corps humain? Médecine, politique, droit*. Paris, Ed. Les Belles Lettres, 2004.
- DEPROOST, Paul Augustin. « Les frontières à l'horizon de l'homme » in *Folia Electronica Calsica*, nr. 7, 2004. <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/07/Introduction.htm>
- DORGELES, Roland. *Frontières*, Paris, Albin Michel, 1938.
- DORION, Henri. *Eloge de la frontière*. Québec, Editions Fides, 2006.
- FERRY, Luc. *L'homme-Dieu ou le sens de l'existence*. Paris, Grasset, 1996.
- FONTAINE, Philippe. « Des frontières comme ligne de front: une question d'intérieur et d'extérieur. Éléments de sociotopologie » in *Cités*, nr. 31, 2007/3.
- FOUCHER, Michel. *L'invention des frontières*. Paris, Fondation pour les Etudes de Défense Nationale, 1986.
- LACOSTE, Yves. *La géographie, ça sert, d'abord à faire la guerre*. Paris, Maspero, 1976
- FOYER, Dominique. « L'être humain en tant que frontière » in *Repenser l'humain. La fin des évidences*. (dir. Jean-Luc Blaquart et Jean-Baptiste Lecuit), Paris, L'Harmattan, 2010.
- FRUNZA, Sandu. *O antropologie mistică*. Craiova, Editura Omniscop, 1996.

- FUCHS, Eric. *Le désir et la tendresse. Pour une éthique chrétienne de la sexualité*. Paris, Albin Michel, 1999.
- GIRARD, René. *La violence et le sacré*. Paris, Grasset, 1972.
- GODDARD, Leonard; JUDGE, Brenda. «The Metaphysics of Wittgenstein's Tractatus» in *Australian Journal of Philosophy*, 1/June 1982, Melbourne.
- GOULD, Stephen Jay. *Et Dieu dit: «Que Darwin soit!»,* Paris, Seuil, 2000.
- JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. *Viena lui Wittgenstein*. București, Humanitas, 1998.  
[http://fr.wikipedia.org/wiki/Fronti%C3%A8re\\_\(topologie\)](http://fr.wikipedia.org/wiki/Fronti%C3%A8re_(topologie))
- JAQUET, Chantal. *Le corps*. Paris, PUF, 2001.
- JASPERS, Karl. «Cuprinzătorul» in *Texte filosofice*. București, Editura Politică, 1986.
- JEAN-PAUL II. *Fides et Ratio*.
- KÜNG, Hans. *Théologie pour le 3-ème millénaire*. Paris, Seuil, 1987.
- LACOSTE, Yves. *La géographie, ça sert, d'abord à faire la guerre*. Paris, Maspero, 1976.
- LASK, Tomke; WINKIN, Yves. «Frontières visibles/frontières invisibles.» in *Quaderni*, nr. 27, Automne 1995.
- LASK, Tomke. «Grenze/frontière: le sens de la frontière.» in *Quaderni*, nr. 27, Automne 1995.
- MACINTYRE, Alasdair. *Après la vertu*. Paris, Presse Universitaire de France, 1997.
- MARTINI, Carlo Maria; ECO, Umberto. *În ce cred cei care nu cred*. Iasi, Polirom, 2001.
- OVIDE. *Œuvres complètes avec la traduction en français*. Paris, 1857. Traduction faite par M. Nissard légèrement adaptée par Anne-Marie Boxus et Jacques Poucet en 2004.
- RICOEUR, Paul. «Éthique», in *Encyclopediae Universalis*, CD-ROM, 5-ème édition.
- SAPLACAN, Călin. «La réception du Concile Vatican II dans l'Eglise gréco-catholique de Roumanie. Une analyse dans le paradigme de la frontière.» in *La réception du Concile Vatican II. En 50 ans, quels effets pour les Eglises?*, Paris, Desclée de Brouwer (Coll. Théologie à l'Université), 2013.
- SAPLACAN, Călin. «Langage et "frontière"» in *Studia Universitatis Babes-Bolyai, Theologia Catholica*, LI, 3, 2006.
- SAPLACAN, Călin. «On the Frontier of Languages. The Language of Science/the Language of Theology» in *Logos Achitekton. Journal of Logic and Philosophy of Science*, 7, 2013.
- SAPLACAN, Călin. «Sensul coexistenței și coexistența sensurilor. Un punct de vedere al eticii teologice catolice», in *Filosofie și Religie* (coll), Editura Limes, Cluj, 2001.
- SAPLACAN, Călin. «Traverser les frontières. Jean-Paul II et l'Eglise Gréco-Catholique de Roumanie» in «„A nadzieja zawiesc nie może...” książka dedykowana papieżowi Janowi Pawłowi II w pierwszą rocznicę jego śmierci», Lodz, Ed. Instytut Teologiczny, 2006.

- SAPLACAN, Călin. «Ce (mai) este omul? Clarificări conceptuale și conflicte de valori» in *Studia Universitatis Bioethica*, LVI, 1, 2011.
- SAPLACAN, Călin. «Conditions for a Possible Dialogue between Theology and Science from the Perspective of the Concept of Frontier» in *Dialogo*, I, 1, 2014.
- SCHILLBEECKX, Edward. «Portée théologique des déclarations du magistère en matière sociale et politique», in *Concilium*, nr. 36, 1968.
- SIBONY, Daniel. *Entre-deux*. Paris, Seuil, 1991.
- TAYLOR, Charles. *Le malaise de la modernité*. Paris, Cerf, 1994.
- TRACY, David. «La désignation du présent», in *Concilium*, 227, 1990.
- UNAMUNO, (de) Miguel. *Agonia creștinismului*. București, Editura Symbol, 1995.
- VERDIER, Norbert. *L'Infini en mathématiques*. Paris, Flammarion, 1997.
- WEIL, Eric. «Tradition et traditionalisme» in *Essais et conférences* (vol. 2). Paris, Plon, 1953.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. «A Lecture on Ethics» in *The Philosophical Review*, 74, nr. 1 1965.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigations philosophiques*. Paris, Gallimard, 1961.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Paris, Tel/Gallimard, 1993.



## INDEX DES AUTEURS

- Andrei, Petre, 94  
 Barthes, Roland, 19  
 Bellet, Maurice, 22  
 Benoist, Jocelyn, 20, 21  
 Carnap, Rudolf, 92  
 Carnap, Rudolf, 88  
 Carnap, Rudolf, 93  
 Carnap, Rudolf, 96  
 Chevalier, Laurent, 7, 8, 12, 21,  
     24, 25, 103, 121  
 Crignon-de Oliveira, Claire, 19  
 Deproost, Paul Augustin, 14  
 Dorgeles, Roland, 18  
 Dorion, Henri, 12, 18  
 Eco, Umberto, 116  
 Ferry, Luc, 115  
 Fontaine, Philippe, 13, 22  
 Foucher, Michel, 9  
 Foyer, Dominique, 13  
 Frunză, Sandu, 97  
 Fuchs, Eric, 14, 15  
 Gaille-Nikodimov, Marie, 19  
 Girard, Rene, 15  
 Goddard, Leonard, 44  
 Gould, Stephen Jay, 38, 39  
 Hahn, H., 92, 93  
 Janik, Allan, 45, 102  
 Jaquet, Chantal, 18, 110  
 Jaspers, Karl, 93, 94  
 Jean-Paul II, 17, 90  
 Judge, Brenda, 44  
 Küng, Hans, 114, 115  
 Lacoste, Yves, 9  
 Lask, Tomke, 9, 10, 11, 23  
 MacIntyre, Alasdair, 111, 112,  
     114  
 Martini, Carlo Maria, 116  
 Neurath, O., 92, 93  
 Ovide, 7, 8, 9  
 Ricoeur, Paul, 105  
 Săplăcan, Călin, 17, 67, 91, 106  
 Schillbeeckx, Edward, 109, 110,  
     116  
 Sibony, Daniel, 23, 24, 103, 105,  
     120  
 Taylor, Charles, 107, 108, 109  
 Toulmin, Stephen, 45, 102  
 Tracy, David, 117, 118  
 Unamuno, (de) Miguel, 97  
 Verdier, Norbert, 79  
 Weil, Eric, 113  
 Winkin, Yves, 9, 23  
 Wittgenstein, Ludwig, 6, 27, 28,  
     30, 31, 32, 33, 34, 37, 38, 39, 41,  
     42, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 53, 57,  
     64, 65, 66, 67, 92, 98, 99, 101,  
     102, 116





# INDEX TERMINOLOGIQUE

altérité, 14, 21, 23, 24, 103, 113, 118, 120  
analogie, 3, 28, 33, 38, 52, 56, 59, 60, 61, 62, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76,  
79, 80, 81, 82, 83, 86, 87, 98  
biologie, 21, 38, 41, 43, 119  
borne, 10  
coexistence, 4, 6, 106, 110, 112  
consensus, 4, 98, 106, 111, 114, 115, 117  
dialogue, 4, 5, 28, 30, 88, 108, 113, 114, 115, 116, 120, 121  
Dieu, 6, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 42, 43, 44,  
45, 48, 50, 56, 58, 59, 60, 63, 70, 84, 86, 91, 93, 109, 112, 114, 115, 119  
dire, 35, 37, 40, 43, 48  
ensemble, 6, 8, 24, 31, 45, 68, 69, 72, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 86, 87, 103  
éthique, 3, 4, 6, 14, 15, 16, 17, 30, 31, 34, 35, 43, 45, 64, 67, 91, 92, 93, 94, 95,  
96, 98, 100, 102, 103, 105, 106, 109, 110, 112, 113, 114, 116, 117, 120, 121  
fait, 36, 39, 44, 46, 49, 51, 52, 60, 62, 64, 92, 93, 99, 102  
fonction bijective, 78, 81, 84  
fonction surjective, 78  
forme, 6, 7, 8, 11, 12, 19, 28, 29, 30, 33, 34, 36, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49,  
51, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 70, 73, 75, 76, 77, 82, 83,  
85, 86, 87, 90, 95, 96, 113, 117, 120  
forme de l'objet, 41, 47  
forme logique, 6, 30, 33, 34, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 51, 52, 53, 54, 57,  
58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 69, 73, 76, 83, 88  
front, 5, 10, 13, 22  
frontière, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 29,  
30, 32, 34, 67, 68, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 102, 103, 105, 106, 119, 120,  
121  
granica, 10  
icône, 27, 54, 59, 60, 61, 62  
identité, 21, 23, 24, 52, 57, 58, 69, 70, 74, 103, 115, 120

image, 9, 14, 18, 22, 33, 37, 42, 44, 45, 46, 48, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60,  
 61, 62, 63, 64, 67, 79, 82, 83, 86, 87, 90, 92, 93, 107, 111, 114  
 image logique, 51, 52, 53, 59, 60, 61  
 infini, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87  
 langage, 3, 5, 6, 17, 20, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 41, 42,  
 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 53, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 69,  
 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90,  
 92, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 111, 117, 119  
 langage éthique, 99, 101  
 langage mathématique, 54, 58, 69, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 86, 88,  
 96  
 langage naturel, 28, 30, 35, 49, 51, 53, 57, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79,  
 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 96, 97, 101  
 langage philosophique, 28, 29, 88  
 langage scientifique, 28, 98, 120  
 langage théologique, 3, 27, 28, 29, 31, 33, 34, 37, 45, 49, 53, 59, 61, 63, 65, 69,  
 70, 71, 86, 87, 90, 97, 98, 120  
 lien, 11, 20, 21, 22, 24, 33, 38, 42, 47, 48, 50, 102, 114  
 limite, 5, 10, 11, 13, 14, 22, 24, 34, 37, 83, 96, 98  
 logique, 15, 27, 28, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50,  
 51, 52, 53, 55, 56, 57, 59, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 69, 73, 75, 76, 81, 82, 85, 87,  
 88, 89, 90, 92, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 120, 121  
 mathématique, 3, 6, 21, 33, 34, 35, 48, 49, 50, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 64, 67, 68,  
 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 90, 99, 100, 120  
 monde, 5, 6, 9, 10, 12, 14, 15, 16, 18, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40,  
 41, 42, 43, 45, 47, 48, 50, 52, 54, 55, 56, 57, 60, 61, 62, 63, 64, 70, 73, 76, 80,  
 81, 82, 83, 84, 86, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 105, 111, 112, 117,  
 118, 120  
 montrer, 35, 42, 43, 59, 60, 87, 88, 89  
 morale, 16, 19, 38, 91, 94, 105, 108, 110, 111, 112, 113  
 passage, 3, 23, 24, 25, 29, 34, 67, 70, 77, 81, 110, 121  
 philosophie, 5, 6, 12, 20, 27, 28, 29, 30, 34, 36, 38, 49, 56, 64, 66, 84, 88, 90,  
 91, 98, 100, 102, 103, 105, 106, 109, 110, 113, 114, 115, 117, 119, 120  
 propositions dépourvues de sens, 34, 38, 48, 51, 52, 53, 54, 64, 65, 66, 84, 86,  
 87, 100

propositions pourvues de sens, 27, 33, 34, 35, 39, 48, 51, 54, 56, 65, 66, 81, 84, 87, 92, 100, 101  
 propositions vides de sens, 35, 48, 50, 51, 54, 64, 100  
 psychanalyse, 20  
 Royaume de Dieu, 33, 40, 41, 42, 109, 120  
 science, 6, 17, 19, 28, 32, 36, 38, 39, 45, 63, 66, 87, 92, 94, 95, 98, 99, 100  
 séparation, 3, 10, 13, 21, 22  
 sous-ensemble, 68, 69, 78, 79, 81  
 structure, 16, 20, 24, 30, 33, 35, 41, 42, 44, 48, 49, 50, 51, 53, 55, 56, 57, 58, 60, 75, 88, 89, 90, 100, 107  
 théologie, 3, 5, 6, 12, 13, 14, 17, 20, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 36, 38, 39, 45, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 56, 59, 60, 63, 65, 66, 86, 87, 90, 94, 103, 105, 106, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120  
 tradition, 15, 19, 89, 110, 112, 113, 118  
 unité, 3, 21, 24, 29, 59, 110, 120  
 valeur, 29, 39, 43, 52, 60, 63, 65, 66, 91, 92, 94, 96, 98  
 vérité, 37, 49, 51, 52, 56, 63, 65, 78, 92, 99, 100, 101, 112, 119



Après une licence en physique à Cluj-Napoca (1988) et une maîtrise en théologie à l'Institut Catholique de Paris (1999), Călin Săplăcan soutient une thèse de doctorat en philosophie (2006) à l'Université „Babeș-Bolyai” de Cluj-Napoca. Il enseigne actuellement la théologie morale à la Faculté de Théologie Greco-Catholique de la même université.

Paradoxalement, la frontière unit en même temps qu'elle sépare en se situant dans le domaine de l'entre-deux : entre la donation et la perception, entre le langage scientifique et le langage théologique, entre l'identité et l'altérité, entre la philosophie et la théologie, entre la raison et la foi, entre la créature et le Créateur, entre l'*archè* et le *télos*. Le livre « *Langages et frontière. Perspectives de lecture théologique* » aborde le concept de frontière comme paradigme de lecture en théologie, en s'appuyant sur la phénoménologie, la philosophie analytique et l'éthique.

